Manoel Vasconcellos

FILOSOFIA MEDIEVAL

Uma breve introdução

DISSERTATIO INCIPIENS

FILOSOFIA MEDIEVAL

Uma breve introdução

Manoel Vasconcellos
FILOSOFIA MEDIEVAL
Uma breve introdução
DISSERTATIO
INCIPIENS

Catalogação na Publicação
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini - CRB - 10/920

M Vasconcellos, Manoel.
Filosofia Medieval: Uma breve introdução [recurso eletrônico] / Manoel Vasconcellos- Pelotas: NEPFIL online, 2014.
118 p. – (Série Dissertatio-Incipiens).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-20-8

1. Filosofia Medieval 2. Patrística 3. Escolástica I. Título.

CDD 301

Manoel Vasconcellos

Filosofia Medieval

Uma breve introdução

Sumário

Introdução

O presente estudo tem um caráter introdutório. Não se trata de uma *história* da filosofia medieval. O que temos em vista é tão somente possibilitar ao leitor uma visão geral de algumas das grandes questões e de autores presentes no cenário filosófico da Idade Média. Nossa pretensão é tão somente apresentar ao leitor interessado, e que ainda não detém um grande conhecimento sobre a filosofia da idade média, algumas pistas para que possa buscar uma compreensão mais aprofundada dos temas e autores tratados. Por tal razão, nosso texto conterá muitas citações de obras filosóficas do medievo, numa tentativa de motivar o leitor interessado a procurar nas fontes mesmas do pensamento filosófico medieval o lugar por excelência para aprofundar seu estudo. Além disso, ao final, serão indicadas algumas obras que poderão ser úteis para enfrentar o desafio de adentrar na fascinante e complexa filosofia da Idade Média.

A primeira questão que devemos abordar diz respeito ao que é mesmo a filosofia medieval. Existe realmente um pensamento filosófico na Idade Média? Com efeito, a visão que, muitas vezes, temos desse vasto período histórico é sobremaneira negativa: idade das trevas, longa noite de mil anos, obscurantismo, pestes, perseguições religiosas, etc. Sendo a filosofia um tipo de conhecimento, cuja fecundidade não se coaduna com impedimentos ao livre exercício do pensamento, parece razoável indagar sobre a possibilidade de fazer filosofia no medievo.

A fim de dar conta de tal questão é preciso olhar com mais atenção para esse complexo período histórico que denominamos, talvez um tanto arbitrariamente, de Idade Média. Terá sido, de fato, um período tão marcado por acontecimentos sombrosos? Não há como negar que muita coisa ruim aconteceu naqueles tempos:

intolerância, pestes, ignorância, guerras, etc. Mas, tais vicissitudes não se fizeram presentes, igualmente, em outros períodos históricos? Mais ainda: será que não acontecem, de uma certa forma, até nossos dias? Por que, então, só a Idade Média é vista como a idade das trevas? Além disso, podemos nos perguntar: nada de bom aconteceu no medievo? E as coisas negativas, estiveram elas presentes em todo o vasto período do medievo?

Confesso que tenho sérias dificuldades em rotular como sendo um período de trevas uma época em que, inegavelmente, houve um grande cuidado com a elaboração de um pensamento rigoroso e bem fundamentado; um período em que pudemos ver a beleza e engenhosidade arquitetônica das grandes catedrais; um período em que foram compostas obras de grande significado filosófico, teológico e literário – basta lembrar da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino ou de *A Divina Comédia* de Dante–; um período que assiste ao surgimento e consolidação das universidades com seus debates acadêmicos e vasta produção intelectual e, *at least, but not last*, como não referir São Francisco de Assis, eleito pela revista norte-americana *Times* como o homem do milênio, dada sua vida despojada e inteiramente devotada aos mais desvalidos e excluídos do convívio social? Tais exemplos nos advertem que não só trevas povoaram o medievo.

Diante disso, podemos dizer que houve sim filosofia na Idade Média, mais ainda, um pensamento filosófico rigoroso e fecundo como sói a toda autêntica reflexão filosófica; a filosofia medieval, como veremos, é marcada por uma íntima ligação com a religião, sobretudo a religião cristã, embora encontramos também uma importante reflexão filosófica oriunda dos árabes e dos judeus. É usual, no período medieval, a utilização da filosofia para tratar de temas que são, em si mesmos, teológicos. Além disso, para alguns autores, sobretudo na Patrística, não é tão importante a distinção entre a filosofia e a teologia, distinção essa que vai se tornar mais presente e delimitada durante a Escolástica.

Antes de iniciarmos nossa apresentação dos grandes autores e questões, falemos brevemente da periodização da filosofia medieval. Costuma-se dividi-la em dois grandes períodos: a *Patrística* e a *Escolástica*. A Patrística consiste no pensamento dos chamados *Padres da Igreja*, isto é, os pais, os fundadores do pensamento cristão. Podemos situar seu início a partir do fim da era apostólica, após a escrita do Apocalipse de São João, o último dos livros bíblicos, prolongando-se até o século V. A Escolástica inicia por volta do século V e prolonga-se até o início do Renascimento. Recebe esse nome por ser o pensamento elaborado nas escolas. Notemos que essa divisão que adotamos, acompanhando grande parte dos historiadores da filosofia, não equivale exatamente à divisão histórica que coloca a Idade Média como tendo seu início em 476, com a queda do Império Romano do Ocidente, e seu ocaso em 1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos e a consequente queda do Império Romano do Oriente.

Se adotássemos uma periodização mais afeita à divisão histórica, colocaríamos a Patrística no final da Antiguidade. Incluindo-a na Idade Média, nos filiamos a uma delimitação que, sem ir frontalmente contra a divisão histórica, privilegia uma orientação temática, pois tanto a Patrística quanto a Escolástica (cristã, árabe ou judaica) têm em comum a construção de um pensamento filosófico que finca raízes na antiguidade para dar respostas aos problemas de seu tempo, um tempo em que as questões religiosas não são relegadas a um segundo plano.

De modo a simplificar, podemos dizer que a filosofia medieval é aquela reflexão filosófica, produzida na Idade Média, marcada por uma íntima relação entre a filosofia grega e o pensamento cristão, judeu ou árabe e que estende-se por um vasto período que, grosso modo, poderíamos demarcar como sendo mais ou menos do ano 100 até 1500.

1. A PATRÍSTICA

1.1. O Cristianismo e a Filosofia

Com o nome *Patrística* designamos a reflexão empreendida pelos *Padres da Igreja*, isto é, os Pais, os fundadores do *pensamento* cristão. O Cristianismo não é uma filosofia, mas uma religião. Ora, a religião cristã, desde seus primeiros momentos, procurou transmitir uma determinada mensagem, estabelecendo certos valores e postulando algumas crenças; no entanto, o cristianismo, evidentemente, não nasceu pronto, sob o ponto de vista doutrinal. Levou um certo tempo para que o conjunto fundamental de princípios e doutrinas constitutivas do cristianismo pudesse ser concebido, debatido e expresso num *credo*. Os Padres da Igreja tiveram aí um papel absolutamente inovador e fundamental.

É claro que os princípios primeiros e absolutamente fundamentais da religião cristã devem ser procurados em Jesus Cristo e seus primeiros seguidores. Não encontramos, contudo, nem nos evangelhos, que nos dão a conhecer a mensagem cristã, nem nas cartas apostólicas, um conjunto doutrinal organizado e bem estruturado. Jesus Cristo viveu na Palestina, formou uma comunidade significativa de seguidores, especialmente os chamados apóstolos, aqueles que mais próximos dele estiveram. Jesus transmitiu seus ensinamentos através de pregações e exemplos. O ponto fulcral de sua mensagem foi o anúncio do que chamava o *Reino de Deus*, um reino que não se confunde com os reinos do mundo, com seus chefes poderosos, cercados de exércitos e glórias. O Reino de Deus, anunciado por Jesus é paradoxal, pois proclama felizes justamente os pobres, mansos, aflitos, famintos, sedentos de justiça, misericordiosos, puros de coração, promotores da paz e os perseguidos por causa da justiça. No reino anunciado por Jesus não há lugar para a vingança - o olho por olho, dente por dente -, mas para o perdão e o amor – se alguém te bater numa face, oferece também a outra, ou seja, não responder à

violência com a violência. Um amor que não exclui ninguém, nem mesmo os inimigos, mas que, preferencialmente, vai ao encontro dos excluídos pela sociedade de seu tempo, tais como mulheres, crianças, doentes.

A partir desses ensinamentos fundamentais, pouco a pouco, vai se estruturando uma comunidade cristã, a Igreja que, na mesma medida em que vai crescendo em número e difundindo-se para além das fronteiras de Israel, vai necessitando de uma base doutrinal mais sólida que lhe dê consistência e unidade. Além dessa necessidade interna de uma base teórica e doutrinal, logo vai surgir também uma outra necessidade: dar as razões da fé àqueles, sobretudo, provenientes de outras culturas, que não entendem ou desejam entender o cristianismo. O diálogo do cristianismo com o judaísmo era por vezes facilitado, por vezes dificultado, pelo fato de as duas religiões comungarem de uma base cultural comum. No entanto, a fim de dialogar com as demais culturas, o cristianismo não poderia ter como ponto único de referência a fé, uma vez que ela não encontrava plena ressonância no interlocutor. O móvel para o diálogo foi encontrado precisamente na razão humana e a expressão dessa razão que estava mais propriamente disponível era a base conceitual provinda da filosofia antiga, sobretudo, num primeiro momento, o neoplatonismo.

Houve, de certa forma, uma aliança entre a religião cristã e a filosofia. Como isto foi possível? Foi, porque o cristianismo, mesmo sem se confundir com uma filosofia, procurou, desde seus primeiros tempos, ser uma religião que não se furtava ao diálogo com a razão. Isso pode ser comprovado a partir de alguns textos do Novo Testamento que servem de pontes para o diálogo entre a *fides* cristã e a *ratio* grega. Olhemos mais de perto alguns dos textos mais significativos.

Um deles é o Prólogo do evangelho de São João. O autor do quarto evangelho inicia sua reflexão sobre a mensagem de Jesus identificando-o como o Verbo, o *Lógos* que se fez homem e habitou entre nós:

> No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era a luz, mas veio para dar testemunho da luz. Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem no seu nome, eles, que não foram gerados nem do sangue, nem de uma vontade da carne, nem de uma vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade[1].

Este texto é bastante significativo, uma vez que o Filho de Deus, Jesus Cristo, o Verbo encarnado, é identificado com o *logos*, uma noção sumamente importante da filosofia grega. Uma outra passagem bastante importante para compreender o esforço dos Padres em oferecer explicações bem fundamentadas teoricamente para as questões da fé pode ser encontrada na primeira epístola de Pedro: "antes, santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede"[2]. Há, pois, uma recomendação para que os cristãos não se furtem a dar as razões de sua fé.

Uma terceira passagem que permite e enseja um diálogo entre a fé e a razão é o famoso discurso do apóstolo Paulo no areópago de Atenas, ocasião em que o apóstolo dos gentios faz uso explícito da sabedoria humana para falar aos cultos gregos sobre a pertinência da

---

[1] Jo 1, 1 – 14. No presente estudo, as eventuais referências bíblicas sempre terão como fonte e tradução: *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.
[2] I Pd 3, 15.

fé em Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Vale a pena atentar para esse discurso pelas implicações que terá no modo como se processarão as relações entre fé e razão ao longo da idade média e, mesmo, depois.

> Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição 'ao Deus desconhecido'. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos. O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. De um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, fixando os tempos anteriormente determinados e os limites do seu habitat. Tudo isto para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: 'Porque somos também de sua raça'. Ora, se nós somos da raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos. Por isso, não levando em conta os tempos da ignorância, Deus agora notifica aos homens que todos e em toda a parte se arrependam, porque ele fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos[3].

Este esforço de Paulo, não obstante a séria preparação que deve tê-lo precedido, encontrou grande resistência por parte dos interlocutores, sobretudo, quando Paulo fala sobre a ressurreição dos mortos. Sem dúvida, o fervoroso apóstolo, deve ter deixado a Atenas dos filósofos um tanto decepcionado. Dali parte para outra cidade grega, menos culta, mais mundana, Corinto, onde fundará uma importante comunidade dos primeiros tempos do cristianismo. É precisamente numa carta dirigida aos coríntios que Paulo, numa perspectiva diversa do que discursara em Atenas, declara:

---

[3] At 17, 22 – 31.

> Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos a Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus, quanto gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens[4].

Por que fizemos questão de referir tais passagens do Novo Testamento? Pelo fato de que são paradigmáticas das posturas que estarão presentes no pensamento medieval, e até mesmo fora dele, em torno do estatuto da razão humana diante da fé. Carlos Arthur Nascimento, referindo-se a essas passagens, sobretudo o discurso de Paulo no areópago e a primeira carta aos coríntios, entende que elas, de certo modo, justificam *duas linhagens de cristãos*: aqueles que se empenham para relacionar o cristianismo com as culturas profanas e, de outro lado, os que acentuam a separação entre o cristianismo e o mundo[5].

De fato, encontraremos na Idade Média uma gama amplamente majoritária de pensadores que não hesitarão em recorrer à sabedoria humana, à filosofia grega, para melhor compreender a fé. De certa forma, eles estão amparados no prólogo do evangelho de João, na recomendação petrina de dar as razões da fé e, até mesmo, no discurso de Paulo aos atenienses. De outro lado, a Idade Média, vez por outra, muito raramente, ouvirá as vozes daqueles poucos pensadores que, do mesmo modo que Paulo na primeira carta aos coríntios, desconfiam da eficácia e mesmo da pertinência de fazer uso da razão diante dos mistérios da fé cristã.

---

[4] I Cor 1, 20 – 25.

[5] Cfr. Carlos Arthur Nascimento. *O que é Filosofia Medieval*. S. Paulo: Brasiliense, 2004, p.14-15.

Feitos estes esclarecimentos, poderemos, agora, com mais segurança, vislumbrar o pensamento dos chamados Padres da Igreja.

1.2. Os Padres da Igreja

Os Padres da Igreja são, como já foi dito, os primeiros sistematizadores do pensamento cristão. De certa forma, poderíamos dizer que foram os primeiros teólogos propriamente ditos. A designação de um pensador como "Padre" nem sempre obedeceu a critérios muito precisos.

Até o final do século II, houve o predomínio da literatura grega; foi, precisamente, a Patrística Grega que proporcionou um primeiro contato mais efetivo com a cultura de seu tempo. Diante das dificuldades do cristianismo ante a oposição do paganismo, os escritos dos Padres Gregos assumem um caráter francamente apologético, visando, fundamentalmente: refutar a acusação de que os cristãos representavam um perigo para o "estado[6]"; defender os dogmas cristãos, tais como a unidade divina, a divindade de Jesus Cristo e a crença na ressurreição; defender a superioridade da religião cristã ante os erros ou verdades parciais da filosofia grega:

> a mesma filosofia, por apoiar-se unicamente na razão humana, não logrou nunca alcançar a verdade, ou alcançou apenas fragmentariamente e mesclada com muitos erros, 'fruto dos demônios' O cristianismo, por outro lado, diziam, possui a verdade absoluta, por que o Logos, que é a mesma Razão divina, veio ao mundo por Cristo. Disto segue necessariamente

[6] A palavra "estado" é, inequivocamente, moderna. O que pode ser discutido é se a noção de "estado" estava presente, apesar da não existência da palavra, na antiguidade e medievo. Por tal razão, optamos por utilizar, nesta obra, a palavra entre aspas toda vez que se referir à concepção semelhante àquela que, a partir da modernidade, será atribuída ao Estado.

> que o cristianismo está incomensuravelmente acima da filosofia grega [...] [7].

Vejamos, por exemplo, Justino († 165), um dos mais importantes dos Padres Gregos. Ele concebe o cristianismo como filosofia digna e proveitosa, pois se constitui na mais alta manifestação da sabedoria divina. Justino admite que os pagãos tenham conhecido parcialmente a verdade, pois a própria razão não deixa de ser uma manifestação da revelação divina: de fato, a razão humana participa da razão divina. Sendo assim, entende que os filósofos gregos tenham, de fato, atingido aspectos importantes de uma verdade que, porém, só seria revelada em sua plenitude no cristianismo:

> Porque quanto de bom disseram e falaram filósofos e legisladores foi por eles elaborado, segundo a parte do Verbo que lhes coube... mas como não conheceram o Verbo inteiro, que é Cristo, se contradisseram também com frequência uns aos outros.... Sócrates foi acusado dos mesmos crimes que nós, pois diziam que introduzia novos demônios e que não reconhecia aos que a cidade tinha por deuses... Porque a Sócrates ninguém creu até dar sua vida por esta doutrina, mas sim a Cristo – que em parte foi conhecido por Sócrates – porque Ele era e é o Verbo que está em todo o homem[8].

Quando se estuda a Patrística, não se pode olvidar a Escola de Alexandria[9], tal a sua importância filosófica e cultural. Um dos principais expoentes da escola foi Clemente (ca. 150–212) que via na filosofia grega uma espécie de revelação da verdade cristã, destinada aos pagãos; com efeito, entendia que, assim como o antigo testamento preparou os judeus para a plenitude da revelação em Jesus Cristo, da mesma forma, a filosofia da antiguidade foi formadora dos gregos

---

[7] Johannes Quasten Patrologia vl. I.Madrid: BAC, 2004, p.188 (tradução nossa).

[8] Justino. Apologia II 10,2-8, reproduzido In: *Johannes Quasten Patrologia* vl. I. Madrid: BAC, 2004, p.209s. (tradução nossa).

[9] "A cidade de Alexandria cabe a honra de haver produzido o primeiro instituto cristão de ensino superior. Ponto de convergência da cultura helenística nos inícios do século III, Alexandria era, sem dúvida, o lugar mais indicado para a formação de uma escola deste tipo". Philotheus Boehner e Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p.33.

que, guiados pela luz natural da razão, puderam antecipar certas verdades, tornando-os aptos para acolher o Evangelho. O principal nome, contudo, da Escola de Alexandria é Orígenes (ca. 185-253) autor que, diferentemente de Clemente, vê com muitas reservas a filosofia grega, uma vez que nela percebe erros graves que se opõem à fé cristã, tais como a ideia platônica de transmigração das almas ou a concepção aristotélica de que Deus não governa e nem se interessa pelo mundo.

Estes brevíssimos acenos não visam outra coisa a não ser oferecer uma exposição panorâmica do primeiro encontro da filosofia da antiguidade com a fé cristã. Podemos agora olhar mais de perto para aquele que, sem dúvida, foi o mais significativo nome da Patrística, além de um dos autores mais fundamentais da história da filosofia cristã: Santo Agostinho.

1.3. Santo Agostinho

Agostinho de Hipona (354-430) é, sem dúvida, um daqueles raros pensadores cujo fascínio extrapola sua época e faz dele, em muitos aspectos, um autor atual. Ele une, em uma síntese coerente, embora não sistemática, filosofia, teologia, antropologia, psicologia, política, etc. Sua trajetória intelectual tem na leitura da obra, hoje perdida, *Hortênsios* de Cícero, o seu marco inicial. O jovem Agostinho, lendo Cícero, toma consciência de sua vocação filosófica e dá início a uma reflexão irrequieta e vibrante, sem deixar de ser profunda e consciencioa. A busca pela verdade, suscitada por Cícero, leva-o a aproximar-se e, depois, afastar-se do maniqueísmo. Leva-o ao encontro definitivo com o neoplatonismo e, posteriormente, com o cristianismo, pois Agostinho se torna cristão, sem deixar de ser neoplatônico.

Entre as tantas possibilidades que teríamos para abordar o pensamento de Agostinho, escolhemos começar por uma que nos parece ser interessante por englobar aspectos importantes de seu

itinerário filosófico-teológico. Refiro-me à interioridade, entendida como uma via privilegiada para o encontro com Deus.

1.3.1. O Caminho da Interioridade[10]

Não é uma tarefa de todo fácil abordar a relação entre o homem e seu criador, consoante Agostinho. As dificuldades sobrepõem-se: o objeto em questão, ou seja, Deus, por certo é um tema possível de ser estudado filosoficamente, mas não é tão fácil saber até que ponto se pode falar filosoficamente de Deus. Tratar desse tema em Agostinho talvez seja particularmente problemático, dado o caráter assistemático de sua obra e a variedade dos temas que aborda. Normalmente suas obras possuem um tema principal, mas outras questões acabam por juntar-se à reflexão, tornando mais difícil o desafio de estudá-lo. Vejamos, pois, que trajetória percorre este maximamente irrequieto pensador, cujo coração apenas em Deus encontra tranquilidade.

Agostinho declara em sua obra *Solilóquios* qual é o objetivo de sua investigação: nesse pequeno texto, escrito após sua conversão, durante o retiro de Cassicíaco, por volta de 386, aborda, num diálogo consigo mesmo, temas referentes a Deus e à alma. Tais temas retornarão também no *De Imortalitate animae* (387) e no *De quantitate animae* (387-8). Nos *Solilóquios*, após invocar ao "Deus amado por tudo o que consciente ou inconscientemente, pode chegar a amar", o autor elucida a meta de sua filosofia:

> Agostinho – Eis que já orei a Deus.
>
> Razão – Pois bem, o que queres saber?
>
> *A – Tudo o que acabo de pedir em minha oração.*
>
> R - Resume isso brevemente.

---

[10] O que apresentamos nessa sessão é uma síntese, com algumas modificações, do nosso artigo "A Interioridade como Via de Acesso a Deus no Pensamento de Santo Agostinho", publicado na Revista *Dissertatio*, Pelotas, n.10, 1999, p.45-59.

A – Desejo conhecer a Deus e a alma.

R - E nada mais?

A – Nada mais, absolutamente[11].

Deus e a alma não são conhecimentos distintos em Agostinho. Um e outro estão intimamente ligados, pois a alma é o meio do qual parte, a fim de atingir o conhecimento de Deus, uma vez que este não pode ser atingido imediatamente pela razão, só pela fé. A alma, o homem interior, no entanto, pode ser conhecida pela razão e é partindo dela que o homem poderá, no encontro consigo mesmo, encontrar também a Deus.

Fundamentado em tal convicção, Agostinho parte para a busca de Deus. Aí reside o tema central de sua reflexão. O pensamento agostiniano é uma procura. Tal procura está radicada na fé, pois sem esta, a busca não teria sentido. A procura não é mais um aspecto da antropologia agostiniana; pelo contrário, é o sentido de sua concepção antropológica. A procura fundamentada na fé concilia, em Agostinho, antropologia e teologia, pois é no encontro consigo mesmo que o homem encontra a Deus, a meta da sua busca e o sentido da sua vida.

Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim sendo, procurar a Deus e à alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Essa foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho. Seu pensamento é o reflexo fiel de sua busca, de sua inquietação na procura da verdade, numa longa trajetória que tem início com a leitura do *Hortensios* de Cícero e se prolonga até seu encontro mais efetivo e duradouro com o Cristianismo.

Ao longo de sua vida, nunca duvidou da existência de Deus, como ele mesmo declara nas *Confissões*, ainda que ignorasse o que

---

[11] *Solilóquios* I, 2, 7.

devia pensar em relação à substância divina e aos caminhos para o encontro com Deus[12].

Fundamentado teoricamente no neoplatonismo, Agostinho entenderá que Deus é uma luz que está acima do espírito, só podendo ser atingida pelo homem na medida em que este transcende o que há de mais elevado nele. É, igualmente, no contexto do neoplatonismo que se vai fundamentar a percepção agostiniana da diferença absoluta entre Deus e o homem. Com os neoplatônicos irá também se persuadir de que todas as coisas são boas, sendo o mal, portanto, uma privação do bem, porque não poderia originar-se de Deus. Com o neoplatonismo, Agostinho chegará à conclusão de que o ceticismo não se sustenta. Demonstrará esta convicção, logo após a sua conversão, ao escrever o *Contra Acadêmicos*. Tal posição, contrária aos céticos, aparecerá também em outras obras, como *Solilóquios*, onde fundamentará a possibilidade do encontro da verdade, a partir da existência do sujeito que existe, vive e pensa; o mesmo ocorre no *De Trinitate* X, 10,981 e no *De Civitate Dei* XI, 26; 551.

Refutada a dúvida, Agostinho está pronto para retomar a sua busca. Como dissemos, o neoplatonismo tem aí um papel importante e decisivo. Constitui-se numa base sólida da reflexão agostiniana. Após a conversão, Agostinho irá construir seu pensamento e encaminhar sua procura a partir dessa fundamentação teórica neoplatônica. O neoplatonismo será adaptado pela visão cristã, mas nunca deixará de ser o fundamento a partir do qual o agora cristão Agostinho vai construir sua reflexão filosófico-teológica.

Uma vez convertido, no ano 386, sendo batizado em abril de 387, Agostinho encaminhará a sua busca numa perspectiva cristã. Levando em conta a sua própria experiência, entenderá que Deus se revela no profundo esconderijo da alma humana; daí ser necessário olhar para dentro de si próprio para encontrar o amoroso objeto tão ansiosamente buscado pelo homem. É a partir do olhar profundo sobre si mesmo que o homem vai reconhecer-se em sua própria

---

[12] Cfr. *Confissões* V, l, 5.

natureza espiritual. Aí então, encontrará a si mesmo e o Deus que o criou. A fórmula agostiniana para o encontro com Deus é: "de fora para dentro e de dentro para Deus". É, pois, no retorno a si mesmo, ou seja, na própria interioridade, que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com a verdade. A verdade é interior ao homem, mas é também transcendente; ela só pode ser encontrada quando o homem se encerra em si mesmo, reconhecendo e confessando-se, isto é, analisando, refletindo profundamente sobre os problemas da existência de modo profundo e sincero. Esse é o sentido mesmo das suas *Confissões*.

A verdade é interior e também transcendente àquele que a procura, pois ela é o critério de que se serve a razão, a fim de julgar as coisas; o caminho é, pois, a interioridade. Daí dizer Agostinho no *De vera Religione*:

> Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até a verdade? Se a verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam[13].

Entende-se esta concepção de Agostinho na medida em que se compreende ser Deus para ele a verdade que se revela, iluminando a razão humana. Esta luz divina é o parâmetro para todo o agir e o compreender humanos; tal luz faz com que o homem seja instruído interiormente pela verdade, mestra soberana e universal. Trata-se, por assim dizer, de uma "especial intervenção de Deus"[14] que torna possível ao homem compreender realidades que, de outra forma, não teria acesso. A revelação de Deus como verdade, contudo, só é

---

[13] *De Vera Religione* 3, 9.
[14] Ver a este respeito o comentário de Nair Assis Oliveira na edição brasileira do *De Libero Arbitrio*, publicado pela Editora Paulus, 1995.

acessível ao homem, segundo Agostinho, que busca a verdade com todo o seu empenho. Não é, portanto, uma procura tão somente intelectual, mas uma busca existencial em que é exigido do homem o reclinar-se sobre si mesmo, o submergir na interioridade para obter o reconhecimento de si e de seu Deus.

No livro X das Confissões, Agostinho, de modo exemplar, mostra-nos sua experiência pessoal na busca da compreensão de Deus. Vejamos, nos seus pontos fundamentais, a busca agostiniana. O autor começa perguntando:

> Quem é Deus? Perguntei-o à terra e disse-me: 'Eu não sou'. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: 'Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós'. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: 'Anaxímenes está enganado, eu não sou o teu Deus'. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: 'Nós também não somos o Deus que procuras'. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: 'Já que não sois meu Deus, falai-me de meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa d'Ele'. E exclamaram com alarido: 'Foi Ele quem nos criou'. A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: 'E tu quem és'? 'Um homem', respondi[15].

Agostinho, não tendo encontrado respostas no exterior, volta-se para o interior e, numa confissão do esforço extenuante da busca, declara:

> Quem poderá penetrar, quem poderá compreender o modo como isto se realiza? Eu, Senhor, cogito este problema, trabalho em mim mesmo e me transformei numa terra de dificuldades e de suor copioso. Agora já não escalo as regiões do firmamento; não meço as distâncias dos astros; não procuro as leis do equilíbrio da terra; sou eu que me lembro, eu, o meu espírito. Não é de admirar que esteja longe de mim

[15] *Confissões* X, 6.

> tudo o que não sou eu. Todavia, que há mais perto de mim do que eu mesmo?[16]

A procura, porém, não é em vão e, ainda que admita ter chegado um tanto tardiamente, comunica o fim da busca que acontece no seu encontro com Deus na interioridade:

> Tarde vos amei, Ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de vós aquilo que não existiria se não existisse em vós. Porém me chamastes com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por vós. Eu vos saboreei, e agora tenho fome e sede de vós. Vós me tocastes e ardi no desejo de vossa paz[17].

Assim conclui Agostinho, numa linguagem que beira a mística, o seu relato da sua busca inquietante e trabalhosa, mas que resultou no apaziguamento de seu irrequieto coração. Atentemos agora para o significado do encontro do homem com Deus na visão agostiniana. Esse encontro não é um ponto a mais de que se ocupa o autor; trata-se, na verdade, de algo absolutamente fundamental no contexto de seu pensamento: o encontro do homem consigo mesmo e com Deus é a condição única para a posse da felicidade. Isto fica muito claro em suas obras. Deus é o caminho único para a felicidade humana. Como declara nas *Confissões*, não há outra vida feliz a não ser em Deus:

> A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe, apegam-se a uma alegria que não é verdadeira[18].

Para nosso autor, o desejo da felicidade é uma profunda aspiração humana. No célebre *De Trinitate*, Agostinho admite que esse desejo

[16] *Confissões* X, 16.
[17] *Confissões* X, 27.
[18] *Confissões* X, 22.

universal é possível de ser bem compreendido e obtido pelo homem.[19] Ao tema da felicidade dedicou um dos seus mais interessantes diálogos, o *De Beata Vita*[20]. Essa obra, oferecida em homenagem a seu amigo Teodoro, é a transcrição de um diálogo realmente acontecido entre os dias 13 e 15 de novembro de 386, ocasião em que Agostinho estava reunido em Cassicíaco com alguns familiares e amigos, para a celebração de seu aniversário. Nessa oportunidade, propõe uma questão a seus convidados: "O que é a felicidade"? O futuro bispo de Hipona mostra que a verdadeira felicidade só pode ser encontrada na verdade divina e na união com Deus. Ao investigar "quem é o homem que possui Deus", o autor conclui que, sem dúvida, esse homem é feliz. Agostinho quer mostrar, nesse diálogo, que o homem que encontra a Deus obtém a felicidade, ao passo que, quem se afasta da divindade, "por vícios e pecados", não obtém o favor de Deus.

A felicidade, pois, não pode ser dissociada da busca de Deus, que coincide com a busca da verdade. É feliz quem quer viver na posse da verdade, que é Deus. Aspirar à verdade, como máximo bem a ser buscado, é o caminho para a felicidade, que outra coisa não é, a não ser a posse amorosa do Bem. Novamente aqui, nota-se em Agostinho a percepção de que não basta o conhecimento intelectual da verdade; a razão não pode abarcar uma visão imediata de Deus; é preciso mais; faz-se necessário o amor à verdade. O amor a Deus e o desejo da verdade constituem em Agostinho a possibilidade da construção de uma relação afetiva, onde o sobrenatural supre as carências da dimensão racional.

Esta busca da felicidade possui, no pensamento agostiniano, uma forte implicação ética, pois o homem, por sua livre vontade, escolhe a busca da verdade e assim encontra o caminho da felicidade, mas isso

[19] Cfr. *De Trinitate* XIII, 5, 9.

[20] Neste diálogo constatamos, "a presença de uma filosofia eclética, sinal da sua histórica exaustão, amalgamando, mais ou menos inconscientemente, dimensões estóicas, epicuristas, aristotélicas e, acima de tudo, neoplatônicas... O Diálogo sobre a Felicidade revela-nos um pensamento incoativo já na posse do núcleo da fé cristã, mas à procura da linguagem adequada para a sua inteligência" (Mário Santiago de Carvalho na "Introdução" ao *Diálogo sobre a Felicidade* – Lisboa: Edições Setenta, 1988, p.11).

implica aderir a tal verdade, não fazendo da vontade um instrumento para afastar-se da vida feliz. Disso depende a felicidade ou a infelicidade humana. A posse da verdade, ou seja, o encontro com Deus, representa a felicidade, porque sacia a inquietude do coração humano. Por isso, pode Agostinho declarar no início das *Confissões*[21] que o homem, "particulazinha da criação", foi criado por Deus e para Deus, vivendo inquieto até que Nele encontre o único repouso adequado.

1.3.2. Fé e Razão

Perguntemo-nos agora pelo papel da razão no pensamento de Agostinho. O que vimos até agora, ou seja, que o homem descobre a Deus pela via da interioridade e, assim procedendo, descobre a vida feliz, isso não seria um discurso apenas fundamentado na fé? Não seria muito mais a consequência de uma elaboração teológica? Na verdade, em Agostinho, não é fácil distinguir o campo filosófico e o teológico. No *De Vera Religione* VI, 39, 72, recomenda ao homem que se dirija à luz da razão, mas a razão em Agostinho é sempre vista na relação com a luz divina. A razão exerce sempre o papel de mediação entre o homem e Deus, permitindo e garantindo o conhecimento.[22] De fato, a razão não é ilimitada, e seus limites só não são intransponíveis, no que se refere ao conhecimento de Deus, porque ela é iluminada, uma vez que "[...] a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará e será feliz"[23]. Tal luz, diz Agostinho inspirado no prólogo do evangelho de João, é uma luz verdadeira que ilumina todo homem. A razão é, pois, algo excelente, o que de mais excelente se pode encontrar na natureza humana. Acima da razão, só pode estar Deus.

---

[21] Cfr. *Confissões* I, 1.

[22] Cfr. Marcos Costa. "Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho". In: *Veritas*. Porto Alegre, v.43, n.3, p.493.

[23] Cfr. *De Trinitate* XIV, 12, 15.

Reservando um espaço tão especial à razão, Agostinho vai utilizá-la como instrumento para o conhecimento de Deus. Assim, por exemplo, no *De Libero Arbitrio*, vai expor a sua, assim chamada, prova da existência de Deus, fundamentada no fato de que é preciso buscar a inteligência do objeto da fé. Não vamos indicar aqui os detalhes dos exaustivos argumentos desenvolvidos pelo autor no Livro II do *De Libero Arbitrio*, pois fugiria do que nos propomos no momento; basta-nos dizer que, também aí, a questão é vista numa perspectiva interior, pois os princípios são baseados no mundo interior da mente, onde serão encontrados os sinais da realidade divina presente no homem. Com efeito, Agostinho chama a atenção para a presença de verdades eternas e absolutas na mente humana. Isso não seria possível se não existisse Deus, a razão suficiente da presença dessas verdades na mente humana que é contingente e mutável. Deus aparece, pois, como uma realidade transcendente à razão. É, porém, nesse domínio espiritual que a verdade encontra seu fundamento.

Também naquele que talvez seja o mais difícil de seus escritos, o *De Trinitate*, Agostinho discorrerá em quinze livros que lhe custaram aproximadamente vinte anos de trabalho, questões relativas à natureza una e trina de Deus.

> Com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreenderemos a tarefa que nos pedem e, assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus e quão retamente se diz, crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência[24].

Também aí, Agostinho parte do homem, mostrando que a razão pode encontrar na criatura humana vestígios da Trindade, vestígios estes que, por analogia, permitem-nos conhecer algo, por pouco que seja, do mistério trinitário. A fé, evidentemente, é o ponto de partida da investigação agostiniana. A partir da fé, a verdade é alcançada. O princípio norteador do pensamento filosófico-teológico de Agostinho é *Intellige ut credas, crede ut inteligas*, ou seja, compreendo para crer,

---

[24] *De Trinitate* I, 2, 4.

creio para compreender. Vemos assim que na reflexão agostiniana, o ponto de partida é sempre a fé, mas uma fé que não se exime da compreensão; aí, então, a razão vem em seu auxílio. A fé é, pois, seguida da razão. Como salienta Gilson, em Agostinho, "há que aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se se quiser adquirir, em seguida alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo"[25]. Vemos, então, que o caminho agostiniano consiste em, primeiramente, aceitar a revelação e, a partir daí, a razão exerce o seu papel. Não deixa de parecer estranho, como nota o mesmo Gilson[26], que Agostinho aceite, sem provas, num primeiro momento, aquilo que buscará provar, posteriormente, com o esforço racional. Mas, como nota o mesmo comentador, Agostinho procurou por muito tempo, antes da conversão, a verdade através da razão, julgando poder encontrá-la por tal via. Só depois, a partir de sua experiência pessoal, compreendeu que a fé colocava constantemente à sua disposição a mesma verdade que ele, apenas pela razão, não conseguira alcançar.

1.3.3. O Problema do Mal

Agostinho, no livro sétimo das *Confissões*, revela sua perplexidade diante do mal, quando, narra o furto das peras; no paradigmático episódio, não apenas o indivíduo, mas um grupo, impetra o mal, simplesmente pelo prazer de fazê-lo; de fato, Agostinho admite que, sozinho, não teria praticado o furto, de modo que amou, no furto, também a cumplicidade. Na busca angustiante[27] pela origem da vontade má, o autor deixa transparecer a dramaticidade da questão:

> Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu

[25] E. Gilson. *A Filosofia na Idade Média*, p.144.
[26] Cfr. E. Gilson. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p.31ss.
[27] Cfr. *Confissões* VII, 7.

> justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom?[28]

No *Enchiridion*, obra que não deixa de ser uma espécie de síntese de seu pensamento, Agostinho, no contexto de uma ampla reflexão sobre as virtudes teologais, apresenta muitas questões que aparecem, em geral, bem mais detalhadas em outros textos. Nessa interessante obra, encontramos refletidas as disputas de seu autor com pelagianos, apolinaristas, nestorianos, etc. Pois bem, após expor as circunstâncias da obra, seu destinatário e principais temas, Agostinho passa a tratar mais diretamente o problema do mal. Numa espécie de preâmbulo, absolutamente indispensável, ao discurso sobre o mal, o autor afirma que tudo o que existe tem como causa a bondade do Criador. Essa é uma verdade que não deve ser descurada e é mais importante do que qualquer eventual elucubração em torno dos mistérios da natureza, dos astros, etc. Tal premissa leva Agostinho a concluir que a Trindade sumamente boa, subsistente e imutável é a fonte de tudo o que existe e que o conjunto de toda a criação revela a beleza do universo. Não obstante, a presença do mal não pode ser negada. Em verdade, o mal, contrastando com o bem, acaba por exaltar de modo mais evidente o que é bom. Deus, sendo bom, diz Agostinho, "não permitiria em modo algum que existisse algum mal em suas criaturas se não fosse de tal modo bom e poderoso que pudesse tirar bem do mesmo mal"[29].

Assim sendo, a presença do mal não justificaria qualquer dúvida em relação à bondade divina: ainda que o mal não contenha nenhum bem, a existência dele não deixa de ser, de certa forma, um bem; de outra forma, ele não teria sido permitido por um Deus que é

---

[28] Cfr. *Confissões* VII, 3.
[29] *Enchiridion* XI.

onipotente a tal ponto que criatura alguma é capaz de impedir a realização de Sua vontade[30].

O mal, enfatizará Agostinho, outra coisa não é do que a privação do bem[31]. A fim de explicar os motivos que tornam possível a manifestação do mal, estabelece uma distinção ontológica entre o criador e criatura: este é sumamente bom e, portanto, incorruptível; aquela, provindo do bem não pode não ser boa, mas não é sumamente boa, de tal modo que nela pode ocorrer uma espécie de oscilação do bem e, qualquer diminuição do bem já é um mal. Pode-se até dizer que apenas o sumo bem *é* verdadeiramente; ora, isso indica, como mostra Sciuto[32], de uma parte, a impossibilidade de pensar um contrário ao sumo bem, pois o contrário do ser absoluto é o não-ser. Sendo uma privação do bem, isto é, não sendo substancial, o mal não é capaz de destruir a substância que, como tal, sempre *é*, o que leva Agostinho a dizer que uma substância não pode perder o bem, que a faz ser. O mal é uma corrupção que danifica, mas não tem o poder de destruir aquilo que, em si, é um bem, mesmo que não seja um bem absoluto. Se o mal fosse capaz de aniquilar a substância, tampouco ele mesmo subsistiria, uma vez que sem ela não pode existir.

Tal reflexão leva Agostinho a evidenciar que o mal não é substancial; se assim fosse, seria um bem. As coisas todas foram, evidentemente, criadas por Deus; a proveniência comum, no entanto, não implica igualdade; cada uma delas, por seu turno, colabora para um conjunto *muito bom*, dada sua proveniência[33]. Percebe-se que Agostinho não encontra, propriamente, o mal na natureza, pois, em verdade, as eventuais privações aí presentes têm em vista o bem maior do universo em seu conjunto.

Esta ideia de um conjunto ordenado, em que cada elemento, de um certo modo, complementa o outro é, certamente, de inspiração neoplatônica e serve para que Agostinho possa, a partir dos elementos

---

[30] Cfr. *Enquidridion* XCVI.
[31] Cfr. *Enchiridion* XI.
[32] Cfr. I. Sciuto. *La felicità e il male*. Milano: Franco Angeli, 1995, p.95.
[33] Cfr. *Confissões* VII, 12.

recolhidos da fé judaico-cristã, compor sua resposta ao problema do mal, afastando-se definitivamente da concepção maniqueísta, com seu dualismo substancial de bem e mal. O verdadeiro mal, para Agostinho, é o pecado, mas nem mesmo este é capaz de aniquilar o bem substancial.

No que tange ao homem, este é uma substância e, como tal, é sempre algum bem, de tal sorte que se pode dizer que um homem mau é um bem mau. Há que se ter clareza, diz Agostinho, de que o homem nunca é mau por aquilo que *é*. Ora, um homem perverso não é mau por ser homem, tampouco é bom, uma vez que é perverso; há que se concluir que é bom, uma vez que é homem e é mau por ser perverso. Uma substância, mesmo corrompida, sempre será, enquanto substância, um bem[34]. O pecado reside, pois, na separação estabelecida entre o que o homem *é*, enquanto criatura, e aquilo que ele *quis ser*, por vontade própria, pelo exercício do seu livre-arbítrio.

Por mais paradoxal que possa parecer, o bem e o mal podem coexistir ao mesmo tempo e na mesma coisa, sem confundirem-se entre si. O mal, como tal, não pode existir sem o bem e fora do bem; já o bem, dado seu caráter substancial, pode existir sem o mal. Destarte, Agostinho quer mostrar que a origem do mal está no próprio bem[35]. De onde poderia originar-se a natureza do mal se não fosse o bem capaz de corromper-se? Conclui, pois Agostinho, que "da natureza boa do homem podem nascer a boa e a má vontade; pois não houve em absoluto outro princípio de onde pudesse proceder a má vontade, a não ser da natureza boa do anjo e do homem"[36].

Tais considerações, no entanto, não parecem dar conta, suficientemente, da complexidade do problema do mal, o que leva Agostinho a dizer:

> o que nos importa conhecer são as causas das coisas boas e más, e isto na medida em que é dado ao homem conhecê-las

[34] Cfr. *Enchiridion* XIII.
[35] Cfr. *De civitate dei* XII, 6.
[36] Cfr. *Enchiridion* XV.

> nessa vida, cheia de erros e calamidades, para que possa livrar-se mais facilmente deles; pois temos de esforçar-nos por conseguir aquela felicidade onde nenhum infortúnio nos há de afligir e nenhuma alucinação enganar[37].

Para o hiponense, a bondade suprema é a causa das coisas boas; quanto às coisas más que sucedem com homens e anjos, sua causa está na vontade do bem mutável que se afasta do bem imutável[38]. Um desejo desordenado de autonomia vai gerar uma degradação da criatura, afastada do Criador. A consequência de tal afastamento é o surgimento do erro e da dor, temidos pela criatura racional. Apesar disso, a criatura não perde o desejo de ser feliz, mesmo porque ela foi criada para ser feliz.

No que concerne à natureza humana, a queda adâmica é imprescindível para a compreensão do problema do mal; afinal, o homem, longe de Deus, anda errante, tornando-se uma espécie de terra miserável[39]. Agostinho não minimiza as consequências graves do pecado original, mas reafirma que o desejo de felicidade sempre está presente na criatura racional; não apenas o homem quer ser feliz, também Deus não desistiu de fazê-lo feliz; por tal razão, exercendo sua misericórdia, sem deixar de ser justo, entendeu ser mais conveniente tirar bens dos males[40], de modo que o desejo de felicidade não está impedido de realizar-se, pois não foi o criador quem abandonou sua criatura. A consequência disso é que haverá um estado em que o homem não poderá querer o mal e isto não pela impossibilidade de ser livre; antes, por ter uma liberdade de tal modo perfeita que não levará à servidão do pecado[41]. Apenas nesse "estado último", digamos assim, é que se dá, efetivamente, a superação do mal.

Persiste, contudo, a pergunta pelo mal: por que o homem escolheu o mal, se podia não fazê-lo? A razão fundamental para tal

---

[37] Cfr. *Enchiridion* XVI.
[38] Cfr. *Enchiridion* XXIII.
[39] Cfr. *Confissões* II, 10.
[40] Cfr. *Enchiridion* XXVII.
[41] Cfr. *Enchriridion* CV.

escolha é o livre-arbítrio, um inegável bem dado por Deus ao homem, mesmo que contenha a possibilidade do mal. Pelo livre-arbítrio, o homem pode permanecer no bem, mesmo podendo aderir ao mal. É, pois, verdadeiramente livre aquele que permanece na *ordem* por Deus estabelecida, rejeitando a possibilidade do mal. Aí reside a verdadeira virtude que é a *ordem* no amor, tal como declara Agostinho em "A Cidade de Deus: Como, em suma, pode o bem ser causa do mal? Quando a vontade, abandonando o superior, se converte às coisas inferiores, torna-se má, não por ser mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão"[42]. Vê-se, então, que a má vontade consiste em desejar, de modo mal e desordenado, aquilo que é inferior.

Há, pois, uma *ordem* estabelecida e ela só pode ser boa, uma vez que provém de Deus. Se é assim, por que, então, o homem pôde ir de encontro à necessariamente boa ordenação divina para dirigir-se ao desordenado, ao mal? Também aqui está presente o *paradoxo da ordem*: *Se Deus existe e é supremo bem, como explicar a existência do mal? Se não existe Deus, como justificar a ordem do mundo*? Dito de outro modo, acompanhando Paula Oliveira e Silva,

> ou existe um ser supremo que garante a racionalidade de todas as formas, e neste caso torna-se angustiosa a explicação do mal no mundo; ou não existe tal princípio e ficam por explicar as expressões de harmonia, beleza e ordem, presentes, de modo igualmente irrefragável, como a luz evidencia as sombras, neste mesmo cosmos[43].

O problema do mal tem, pois, uma dimensão dramática, e a solução da questão nem sempre se apresenta de modo claro para Agostinho. Por isso mesmo, ele declara no *De libero arbítrio* que o pecado consiste num ato da vontade que se afasta de Deus; nem por isso, contudo, a vontade livre deixa de ser um bem. Um tal

---

[42] Cfr. *De civitate dei* XII, 6.

[43] Cfr. Paula Oliveira e Silva. *Ordem e Mediação*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p.14.

movimento da vontade, salienta ainda Agostinho, não vem de Deus. Por isso, lemos no mesmo *De libero arbítrio*:

> Poderemos, porém designar a Deus como autor do pecado? Não! E assim, esse movimento não vem de Deus. Mas de onde vem ele? A tal questão eu te contristaria, talvez, se te respondesse que não o sei. Contudo, não diria senão a verdade. Pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada[44].

Em que pese a dificuldade e perplexidade da questão, Agostinho enfrentou o problema do mal e buscou uma solução. A partir da insatisfação da resposta dada pelo maniqueísmo, das novas perspectivas trazidas pelo seu encontro com o neoplatonismo e, sobretudo, das fontes escriturísticas, Agostinho perceberá que há, efetivamente, uma ordem no mundo criado[45]; a fonte e a garantia dessa ordem estão no criador. Agostinho parece mostrar que a diversidade percebida no mundo não é impedimento para a existência de tal ordenamento. Tudo procede do criador e dele só pode vir o bem, mas do fato da única procedência não decorre uma identidade substancial, pois permanece uma diferença ontológica fundamental entre a fonte primeira de tudo e sua realização no mundo. A ligação substancial das coisas com seu princípio é garantia da permanência da ordem.

É bem verdade que o problema do mal, de certa forma, aponta para os limites da compreensão. Não obstante, as ideias de Agostinho foram acolhidas praticamente sem reservas pela tradição medieval, que não desistiu, contudo, de continuar enfrentando a questão.

---

[44] *De libero arbitrio* II, 20, 54.

[45] "A ordem está imiscuída em tudo e por toda a parte se manifesta. Este facto decorre da universalidade dessa categoria, tornando-a indissociável do ser: onde há ser, há ordem e racionalidade [...]. Assumindo a metafísica bíblica da criação, Agostinho descobre que em todas as coisas do mundo existe 'ordem, medida, número', ou seja, ser e, porque ser, racionalidade e ordem". Paula Oliveira e Silva. *Ordem e Mediação*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012, p.12.

2. A ESCOLÁSTICA

2.1. Severino Boécio

Severino Boécio, por muitos considerado como o “Pai da Escolástica”, foi um dos mais influentes pensadores da Idade Média. Sua importância deve-se, sobretudo, por duas razões: primeiro, pelo fato de que, até pelo menos, meados do século XII, praticamente tudo o que a Idade Média conheceu sobre Aristóteles deveu-se às traduções e comentários feitos por Boécio às obras do Estagirita; segundo, porque sua obra *A Consolação da Filosofia* foi um dos textos mais lidos pelos medievais, aproximando-se, de certa forma, de outras obras sobejamente conhecidas e transcritas, tais como os textos da Sagrada Escritura e a Regra de São Bento, escrito que normatizava a vida nos mosteiros beneditinos.

Anício Manlio Severino Boécio (ca. 480–527), nascido em uma família rica e importante, acabou por ser acolhido, após a morte de seu pai, pela família de Símaco, prefeito de Roma, de quem se tornou genro e grande admirador. Desde jovem Boécio ocupou um lugar importante na sociedade, agregando títulos e ocupando postos importantes, chegando mesmo, por volta de 523, a ser *magister officiorum*, cargo que implicava importantes funções políticas e administrativas.

Em 523, Boécio é injustamente acusado de traição ao rei Teodorico. Ao processo somam-se outras acusações, tais como sacrilégio e prática de magia. Boécio não teve ocasião de defender-se, sendo condenado à morte. Foi executado em Pavia, no início de 525. Na prisão, enquanto aguardava a execução, escreveu sua obra mais conhecida e significativa: *A Consolação da Filosofia*.

Boécio tinha amplo conhecimento do grego e do latim, tornando viável seu projeto de estudos. Sua intenção era a de não apenas traduzir, mas também comentar todas as obras de Platão e Aristóteles e, mais ainda: pretendia mostrar que entre os dois grandes mestres da filosofia grega havia muito mais concordâncias do que discordâncias. A grandiosidade do projeto e a morte prematura de Boécio impediram-no de levar a cabo seu intento.

Boécio foi um estudioso e escritor profícuo. Escreveu tratados sobre aritmética, geometria, astronomia e música[46]. Além disso, comentou e traduziu importantes escritos da lógica aristotélica, tais como *As Categorias*, *A Interpretação*. Devemos, igualmente, destacar a resposta de Boécio a uma questão que foi muito importante no medievo, ainda que suas raízes estejam fincadas na antiguidade: refiro-me ao *problema dos universais*. Em que consiste o problema? Para situar a questão, valemo-nos do estudo do prof. Pedro Leite Jr.:

> De maneira geral e objetiva, poderíamos dizer que o conteúdo central do problema gira em torno dos debates acerca de qual é o estatuto ontológico dos universais. Se entendermos pela expressão 'ontológico' o âmbito do discurso, que trata da estrutura geral da realidade existente ou, mais precisamente, da existência das coisas, então o problema dos universais pode ser definido como aquele que investiga sobre a possibilidade da existência ou não-existência dos universais. Ora, tal questão remete a uma segunda inquirição, a saber: admitindo-se que os universais existam, pergunta-se: que tipo de existência possuem? Em outras palavras: se existem, sua existência é real ou meramente mental (pensada)?[47]

Como podemos ver, o que está em jogo é a questão do estatuto ontológico dos gêneros e das espécies (os universais). O universal é

---

[46] Aritmética, Astronomia, Geometria e Música constituem o Quadrívio que, ao lado do Trívio (dialética, retórica e gramática) constituíam as sete "artes liberais" que foram, por assim dizer, o programa de estudo dos medievais. Mais adiante voltaremos a falar das artes do trívio e quadrívio.

[47] Pedro Leite Junior. *O Problema dos Universais*. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.15.

aquilo que é comum a muitos. Por exemplo, a humanidade é algo que é comum a muitos indivíduos humanos. Pois bem, os gêneros e espécies realmente *são* ou apenas expressam o conjunto das individualidades? Eles têm realidade em si mesmos ou apenas são concepções do espírito? De modo bem esquemático, podemos dizer que duas grandes respostas foram dadas ao problema no medievo: o *realismo,* partindo de concepções advindas de Platão*,* defendia a consistência ontológica dos universais; já o *nominalismo,* com uma fundamentação mais próxima a Aristóteles*,* postulava que apenas o indivíduo existe, de tal modo que os universais são apenas nomes.

Boécio tratou do problema dos universais, sobretudo em seu comentário às *Categorias* de Aristóteles. Entende ele que é diverso o modo como os universais subsistem e o modo como eles são compreendidos; de fato, eles são incorporais, ainda que subsistam nos sensíveis; a sua compreensão, porém, encontra-se fora dos corpos onde subsistem por si. Pedro Leite Júnior, em seu estudo sobre o problema dos universais, julga que Boécio aborda o problema em uma perspectiva que chama de *onto-gnoseológica*, pois Boécio reconhece que o fundamento para que algo possa ser considerado universal não é encontrado fora da realidade, mas nas próprias coisas sensíveis; contudo, a noção de universal que formamos na mente se dá por abstração, a partir do conhecimento que temos da semelhança presente nos objetos sensíveis. Em verdade, os universais são produzidos na mente apenas pelo fato de que há algo comum a muitos, presente na realidade, junto ao que é sensível[48].

Boécio é também o autor de cinco pequenos escritos[49] que a tradição medieval denominou *Opuscula sacra*. O tema predominante desses tratados pequenos, porém densos, é a questão da trindade divina, ainda que outras questões relacionadas à fé estejam presentes.

---

[48] Cfr. Pedro Leite Junior. *O Problema dos Universais*. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.38s.

[49] Uma tradução, seguida do texto latino e precedida por uma primorosa introdução aos *Opuscula sacra* foi realizada por Juvenal Savian Filho. In: *Boécio*. Escritos (Opuscula Sacra). Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Há mesmo um tratado *A Fé Católica* que consiste numa exposição dos temas mais fundamentais da fé cristã. Boécio preocupou-se também em combater as interpretações equivocadas e dissonantes em relação à fé católica, por isso em um dos tratados, *Contra Eutique e Nestório*, procurou mostrar os erros daqueles que compreendiam Jesus Cristo como sendo portador de duas naturezas, uma humana e outra divina (heresia atribuída a Nestório) ou dos que viam no Cristo apenas uma natureza, a divina (Eutiques). Boécio, em consonância com o que fora definido pela Igreja, no ano 451, durante o Concílio de Calcedônia, procura mostrar que Jesus Cristo é perfeitamente Deus e perfeitamente homem, sendo detentor de uma alma racional e de um corpo, sendo consubstancial ao Pai, conforme a divindade, e consubstancial aos homens, conforme a humanidade. Há, pois, em Jesus Cristo duas naturezas (humana e divina) que não se confundem, não se transformam e não se separam. Nesse tratado aparece a clássica definição de pessoa, elaborada por Boécio, consoante a qual pessoa "é a substância individual de natureza racional"[50].

Naquele que talvez seja o mais filosófico de seus escritos teológicos, os *Septnários,* Boécio fundamenta a distinção entre o ser de Deus e o ser das criaturas, mostrando que estas são boas, uma vez que participam da bondade substancial Daquele. Em *Se Pai e Filho e Espírito Santo predicam-se substancialmente da divindade*, o autor, tomando como fundamento conceitos extraídos do pensamento de Aristóteles, mostra que, diferentemente das criaturas, em Deus tudo aquilo que é predicado o é em relação à substância; é por isso que, quando atribuímos a Deus o predicado da bondade, é possível dizer que Deus é bom, mas também é possível dizer que o Espírito Santo é bom ou que o Filho é bom. Sendo Pai, Filho e Espírito Santo uma única substância, o que se predica de um pode ser predicado de todos. É possível, contudo, esclarece Boécio, falar da divindade também segundo a categoria da relação, uma vez que há relação entre as pessoas da Trindade, ainda que tenham uma mesma substância: por

[50] Boécio. Contra Eutiques e Nestório. In: *Escritos* (Opuscula Sacra). Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.165.

isso se pode falar de Pai em relação ao Filho, por exemplo. Há, pois, uma unidade substancial e uma trindade de relações.

Boécio aprofunda o tema em *A Santa Trindade*, mostrando que em Deus nada há de acidental, uma vez que acidentes são características da materialidade e Deus não é material; sendo substância única, as três pessoas que constituem a Trindade possuem a mesma substância divina, razão pela qual os três são uma mesma coisa, não havendo diferença substancial entre eles. Nem por isso, esclarece Boécio, há confusão entre as pessoas divinas, dada as relações presentes na Trindade:

> Por conseguinte, se diz 'Pai' e 'Filho' segundo o predicamento 'relação a algo' e se, como foi dito, eles não diferem em nada, a não ser unicamente pela relação, a relação não se predica com referência àquilo de que ela é predicada, como ela mesma o fosse, nem se predica segundo a coisa da qual é dita; e não produzirá alteridade nas coisas das quais se predica, mas, se pode dizer (foi desse modo, certamente, que se interpretou o que, penosamente, se pôde entender) de pessoas. Daí a máxima verdade do axioma segundo o qual, nas coisas incorpóreas, há distinções por diferenças, não por lugares. E não se pode dizer que algo tenha advindo a Deus para que se fizesse Pai; com efeito, ele nunca começou, alguma vez, a ser Pai, pois, para ele, a produção do Filho é, certamente, substancial, ao passo que a predicação de Pai é relativa. E, se nos lembramos de todas as sentenças sobre Deus, obtidas em nossas investigações anteriores, somos levados a considerar, por conseguinte, que Deus Filho tenha, seguramente, procedido de Deus Pai e que o Espírito Santo tenha procedido de ambos; eles porque são incorpóreos, não se distinguem pelo lugar. Na verdade, por que o Pai é Deus e o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, e, porque Deus não tem nenhuma diferença pela qual difira de Deus, então, Deus em nada difere deles [três]. Onde não há

diferenças, não há pluralidade; onde não há pluralidade, há unidade[51].

A obra mais conhecida de Boécio e que teve, como já foi dito, grande repercussão na Idade Média, foi *A Consolação da Filosofia,* escrita na prisão, enquanto seu autor esperava a execução da pena de morte a que fora condenado. Composta em prosa e verso, a obra relata o encontro de Boécio com a Filosofia que, na hora derradeira, vem em seu socorro para consolá-lo diante das vicissitudes do momento. A Filosofia que consola Boécio se faz presente sob a forma de uma mulher que inspira respeito; ela, vendo a grande tristeza de Boécio, inicia um diálogo permeado de variados elementos dos autores antigos, tão bem conhecidos por Boécio, especialmente Platão, mas também os estoicos, os epicuristas e outros. Dividida em cinco livros, a obra começa com uma reflexão sobre a *Fortuna* e o fim último do homem. De fato, no primeiro livro Boécio dá a conhecer sua situação de homem condenado injustamente: vítima de falsas acusações, sem ter tido a possibilidade de defender-se, viu-se privado dos bens, da liberdade e, logo, também da vida. A Filosofia faz ver a Boécio que sua tristeza, no fim das contas, parece ser algo como um erro de perspectiva, pois se atentar para o que é mais fundamental, obterá a cura para sua dor:

> É porque desconheces qual é a finalidade do universo que tu imaginas serem felizes e poderosos os que te acusam. É porque esqueceste as leis que regem o universo que julgas que a Fortuna segue seu curso arbitrário e que ela é deixada livre e soberana. Tais são as causas temíveis, não digo apenas da doença, mas até da morte. Mas agradeço ao dispensador de toda saúde pelo fato de que tua natureza ainda não te abandonou completamente. Consideremos que tua maior chance de cura reside na verdade de que acreditas num governo do mundo, quando dizes que ele não é sujeito aos

[51] Boécio. A Santa Trindade. In: *Escritos* (Opuscula Sacra). Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.208s.

> acidentes mas à Razão Divina. Não temas nada; a partir de agora, desta faísca arderá em ti a chama da vida[52].

No segundo livro, o tema dos bens da Fortuna e sua instabilidade se faz fortemente presente. Em *A Consolação da Filosofia,* a Fortuna deve ser entendida como o destino, o acaso, caracterizado pela instabilidade. A Fortuna, inegavelmente, foi generosa com Boécio. Não deve ele, porém, surpreender-se com as vicissitudes que agora vive, pois a imprevisibilidade e a mutabilidade são características da Fortuna. De fato, a Roda da Fortuna gira, e aqueles que estão em cima podem vir para baixo e vice-versa, razão pela qual não é sábio confiar na Fortuna, mesmo quando ela está em nosso favor. Utilizando elementos, sobretudo platônicos, são apresentados os falsos bens: riquezas, poder, honra, fama e glória. Buscados ansiosamente pelos homens, eles constituem, na verdade, falsos bens, uma vez que não trazem consigo senão a intranquilidade. Ao final do segundo livro, Boécio, contrapõe à mutabilidade da fortuna e seus falsos bens a estabilidade de uma harmonia superior que rege o universo:

> Eis a série de fenômenos controlados por aquele que rege a Terra e o Mar e que comanda o Céu: o Amor. Se por acaso ele afrouxar suas rédeas lá onde hoje ele reina, logo se instalará a guerra, e o mecanismo que agora é movido com coerência e beleza não poderá resistir às forças destruidoras... Bem-aventurado será o gênero humano se seu coração obedecer ao Amor, o mesmo a quem o próprio Céu estrelado obedece[53].

No terceiro livro de *A Consolação da Filosofia*, Boécio retoma a questão dos falsos bens, mostrando que neles não é possível encontrar a felicidade, fim último do homem. Riquezas, honrarias, poder, glória e prazeres sensuais não são capazes de conduzir os homens à verdadeira felicidade. Esta só pode ser encontrada em um Sumo Bem que não é falso ou parcial como os supostos bens em que a felicidade é erroneamente buscada:

---

[52] Boécio. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.21s. (DCP I, VI, 19-20).

[53] Boécio. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.51s. (DCP II, VIII, 15-30).

> Assim sendo, dado que por meio de todas aquelas coisas o que é procurado é na verdade o bem, não são tanto aquelas coisas, mas em realidade o bem em si que desejamos. Mas havíamos também admitido que quando se deseja alguma coisa é em vista da felicidade que ela propicia, e também que todas as pessoas buscam apenas a felicidade. Do que foi dito, conclui-se claramente que o bem e a felicidade propriamente ditos têm uma só substância... Mas havíamos também demonstrado que Deus e a verdadeira felicidade são uma só e mesma coisa... Podemos então concluir, sem medo de estar enganados, que o soberano bem reside apenas em Deus, excluindo-se tudo o mais[54].

Os dois últimos livros de *A Consolação da Filosofia* têm como objeto dois problemas que se entrecruzam: a existência do mal e a questão do acordo da providência divina com a liberdade humana. Se há o Sumo Bem, como explicar a presença do mal e da injustiça que separa bons e maus? Mesmo entendendo que o mal, em si mesmo, nada é, uma vez que é privação do bem, é inegável que ele se faz presente de modo muito concreto na vida dos homens. Voltando a algumas noções dos livros anteriores, Boécio mostra que todos os homens tendem ao Bem, ainda que alguns o façam de modo equivocado. O mal não deixa de ser uma busca equivocada do bem; ora, o Bem e o Mal são contrários, por isso, conclui Boécio que se o bem é poderoso, então, o mal é uma impotência, uma fragilidade; no Bem está o ser, no mal está a *ausência do ser*, de modo que aqueles que fazem o mal *não são*, pois só no Bem há ser. Os maus são impotentes, pois só no Bem há poder. Boécio não nega o sofrimento dos justos, mas afirma que eles devem ser entendidos numa perspectiva mais ampla, pois todo o universo é governado por um princípio bom; daí que a percepção do mal sofrido pelos justos deve-se às limitações de sua natureza.

Resta enfrentar o intrincado problema da conciliação entre a Providência Divina e a liberdade do homem: será, de fato, livre o homem em suas escolhas, se Deus já sabe, antecipadamente, qual será

---

[54] Boécio. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.81. (DCP III, X, 39-43).

sua decisão? *A Consolação da Filosofia* propõe a solução a partir da distinção entre tempo e eternidade. O homem está no tempo, por isso percebe as coisas em sua tríplice dimensão: passado, presente e futuro; Deus, em contrapartida, está fora do tempo, percebendo as coisas em sua eterna presença. Em meio à explicação, aparece a célebre definição que Boécio deu à eternidade: "a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada[55]. Assim sendo, o conhecimento que Deus tem dos fatos humanos não está submetido ao tempo:

> Ora, Deus vê como presentes os acontecimentos futuros que resultam do livre-arbítrio. Por conseguinte, esses acontecimentos, do ponto de vista do olhar divino, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade de sua natureza. Daí resulta que todos os acontecimentos que Deus conhece de antemão e que vão se produzir, produzir-se-ão com certeza; mas alguns deles provêm do livre-arbítrio e, embora se produzam, não perdem ao se realizarem sua natureza própria, segundo a qual, antes que ocorram, poderão não acontecer[56].

Obra de notória beleza literária e relevância filosófica, *A Consolação da Filosofia* está, inegavelmente, fundamentada em sólidas fontes da antiguidade, a tal ponto que se chegou a duvidar que seu autor fosse o mesmo dos *Escritos* com sua fundamentação cristã. O fato é que Boécio é o autor de ambos. Não há consenso entre os estudiosos quanto à presença ou não de elementos cristãos na última obra de Boécio, mas, ainda que estes estejam ausentes, não se poderia dizer que há uma incompatibilidade entre a religião cristã e *A Consolação da Filosofia*. Permanece, contudo, a questão: por que o cristão Boécio, na hora derradeira, vitimado pela injustiça, prestes a morrer, busca consolo na Filosofia e não nas Escrituras Sagradas? Uma interessante resposta aventada é que *A Consolação da Filosofia* é uma espécie de testamento. Seu autor dirige-se à humanidade - numa

---

[55] Boécio. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.150. (DCP V, VI, 1).

[56] Boécio. A Consolação da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.154. (DCP V, VI, 31-32).

época em que o Cristianismo ainda não está plenamente consolidado -, a partir da linguagem universal da razão, a única que poderia ser entendida por todos os homens. Tal linguagem é o instrumento a partir do qual Boécio deseja mostrar em que consiste a verdadeira felicidade.

2.2. Um Renascimento e suas Controvérsias

Como foi dito, Boécio pode ser considerado o "pai da escolástica", uma vez que inaugura, de certa forma, um método de investigação filosófica do qual fazem parte os comentários aos autores clássicos e que busca, em alguma medida, oferecer uma explicação filosófica que pretende dar as razões da fé[57]. Sob o ponto de vista histórico, contudo, a filosofia escolástica começa a se estruturar a partir do Renascimento Carolíngio. Carlos Magno (768-814), com seu poder militar e seu engenho político, levou a cabo um projeto expansionista de grande monta, de modo que grande parte da Europa estava sob seu comando no final do século VIII.

Ao lado e não desvinculado de seu projeto político, o imperador elaborou um vasto projeto cultural pelo qual seu ministro Alcuíno (735-804) foi responsável e que teve participação decisiva da Igreja. Carlos Magno fundou escolas por toda a extensão do império. Junto ao próprio palácio do imperador estava a Escola Palatina da qual faziam parte importantes intelectuais, além do próprio Imperador que, apesar de não plenamente alfabetizado - não era incomum na Idade Média que homens ricos, poderosos e inteligentes não fossem alfabetizados -, participava das discussões com grande interesse. Pois bem, as escolas abertas junto às catedrais e monastérios, tiveram um papel importante na retomada da filosofia, uma vez que já há alguns séculos não se percebia, dadas as circunstâncias políticas advindas do fim do império romano e das invasões bárbaras, a construção de um pensamento filosófico fecundo e original.

---

[57] Cfr. Claudio Moreschini. "Introduzione". In: Boezio. *La Consolazione dela Filosofia*. Torino: Utet Libreria, 2006, p.10.

Nas escolas, o estudo das *Artes liberais* do *Trívio* (Gramática, Retórica e Dialética) e do *Quadrívio* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música) suscita, sobretudo pela retomada da Dialética (especialmente a lógica aristotélica traduzida e comentada por Boécio) o revigorar da Filosofia.

O método escolástico que, de certa forma, vem florescendo desde Boécio, consiste em discussões filosóficas orais e escritas, executadas sob diversas formas: a *Lectio* consistia na leitura (exposição por um mestre) de obras dos autores importantes, revestidos de autoridade intelectual; a *Disputatio* consistia em debates filosófico-teológicos com regras determinadas, onde a discussão intelectual intentava o esclarecimento de temas importantes e controversos. Essas disputas, que eram uma espécie de torneio intelectual, podiam dizer respeito a temas específicos (*quaestiones disputatae*) ou sobre qualquer tema (*quaestiones quodlibetales*)[58]. Este método escolástico que estará plenamente estruturado apenas alguns séculos mais tarde, com o advento das universidades, já começa a ser colocado em prática.

Não é por mero acaso que no período carolíngio assistimos a grandes polêmicas filosófico-teológicas que testemunham, quiçá com alguma ingenuidade e imaturidade filosófica, o renascimento da cultura e do interesse pela filosofia e que, sem dúvida, são a semente de uma reflexão filosófica mais sólida e madura que terá lugar nos séculos vindouros.

Algumas das mais famosas polêmicas foram a discussão sobre a consistência do nada e das trevas, aventada por Fredegiso de Tours (ca. 384), ou a controvérsia eucarística, travada entre Pascasio Radberto (ca. 792-865) e Ratrammo di Corbie (800-868); tal querela será retomada dois séculos depois, na famosa disputa entre Lanfranco de Pavia (1005-1089) e Berengário de Tours (1000-1088) e que será, a nosso ver, decisiva para a formulação e compreensão do pensamento de Anselmo de Aosta (1033-1109).

---

[58] Cfr. Urbano Zilles. *Fé e Razão no Pensamento Medieval.* Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p.53s.

A polêmica que desejamos apresentar, como paradigma dos debates filosóficos dos novos tempos, porém, é outra; diz respeito à questão da predestinação e envolveu nomes importantes da renascença carolíngia, tais como Godescalco (800-869), Rabano Mauro (ca. 780-856) e Scoto Eriúgena (810-877). Tal polêmica, situada no século IX, num momento histórico em que, apesar do enfraquecimento do império carolíngio, o sistema de ensino patrocinado por Carlos Magno, tendo à frente Alcuíno, permanece bem estruturado.

Situemos, brevemente, os fatos. Godescalco, ainda menino, ingressou no monastério de Fulda, na Saxônia; já adulto, encontra-se descontente com as normas do mosteiro e, sobretudo, não mais suporta o que entende ser o controle excessivo que sobre ele exerce o abade de Fulda, Rabano Mauro. Por tal razão, foge para a Gália, encontrando abrigo no Mosteiro de Orbais, onde passa a residir, dedicando-se ao estudo das obras de Agostinho. Foi nesse mosteiro que Godescalco elaborou sua teoria da dupla predestinação, segundo a qual Deus, mesmo antes da criação, predestinara uma parte dos homens à condenação eterna e uma outra parte à salvação. Até aí a perspectiva soteriológica de Godescalco não suscitaria grande celeuma. O problema maior está no fato de que essa dupla predestinação - seja para a salvação, seja para a danação - não levaria em conta os méritos ou deméritos dos predestinados. Godescalco, contudo, apoiava suas afirmações em textos da Sagrada Escritura e na tradição dos Padres.

Tal concepção não agrada ao abade de Orbais, a tal ponto que escreve a Rabano Mauro que, em sua resposta, aconselha o abade a livrar-se de Godescalco. Ele, de fato, assim procede. Godescalco, então, deixa a Gália e vai para a Itália. Passa por Roma e pensa estabelecer-se em Brescia, mas o bispo local, já prevenido através de cartas recebidas de Rabano Mauro, não permite a permanência do, uma vez mais, indesejado visitante.

Enquanto perambula pela Europa, Godescalco é chamado a comparecer a Magonza, onde um sínodo discute suas ideias. Na ocasião, o infausto defensor da dupla predestinação é declarado herege, sendo preso e confiado ao arcebispo de Reins, Hincmaro (806-

886). Um ano depois, sua doutrina é novamente condenada e ele permanecerá preso, agora no monastério de Hautvilliers. Enquanto lá permanece, compõe obras defendendo suas ideias que são bem acolhidas pela Igreja de Lion; além disso, as vicissitudes do monge herege acabam por despertar em diversos ambientes, mesmo eclesiásticos, uma certa simpatia para com o infeliz condenado e suas ideias.

As concepções de Godescalco suscitam preocupações não tanto pela ideia de predestinação em si mesma, mas pelo modo como é concebida, ou seja, independente dos méritos ou culpas dos bem-aventurados ou danados. Que sentido teria a vida moral e, mesmo espiritual, se já estou, de antemão, predestinado à salvação ou à danação, independentemente do que eu venha fazer ou deixar de fazer?

A difusão das ideias e as simpatias e antipatias que desperta fazem com que a própria coorte de Carlos II (823-877) – neto de Carlos Magno e que governa uma parte daquele que fora um grande império –, venha a inteirar-se da situação. A consequência é que Hincmaro recebe do próprio soberano a função de encontrar um intelectual bem formado, capaz de enfrentar a contento as ideias de Godescalco. A tarefa de Hincmaro não tem bom êxito, pois em vez de encontrar um adversário à altura, encontra, na verdade, vários intelectuais da coorte palatina que são simpatizantes do monge saxão. Um monge, porém, Ratrammo di Orbais, aceita o desafio proposto pelo rei e escreve um *De praedestinatione* para refutar Godescalco. A obra não consegue cumprir sua função, a tal ponto que parece que as ideias do monge condenado por heresia prosperarão. Hincmaro, contudo, não desiste de ir em busca de um adversário de peso para se contrapor às concepções heréticas. Por isso, convida Scoto Eriúgena para o enfrentamento contra Godescalgo. Eriúgena aceita a missão e escreve o *De praedestinatione liber*, obra em que, a partir dos fundamentos da Patrística Grega, além de Agostinho, intenta mostrar os equívocos de Godescalco. Alguns meses antes desse envolvimento mais efetivo na polêmica, parece que Eriugena já teria se posicionado a respeito do

tema[59], mas agora o faz de um modo mais sistemático e ordenado, através de sua obra *De praedestinatione*.

A resposta de Scoto Eriúgena, contudo, não agradou a todos. Hincmaro, que o havia desafiado a escrever, não ficou satisfeito com a resposta, uma vez que Eriúgena apresentava a imagem de um Deus demasiadamente bom, sempre pronto ao perdão. Vittorio Chieti[60] nos diz que, em vez de colocar fim à polêmica, a obra de Eriúgena acabou por avivá-la, pois os seguidores de Godescalco ganharam novo fôlego ao perceberem que Eriúgena estava longe de ser ortodoxo. Hincmaro, por sua vez, parece que ficou mais preocupado com Eriúgena do que com Godescalco, pois contra o primeiro escreveu uma obra, *De praedestinatione dissertatio posterior*. Também discípulos de Godescalco escreveram contra o irlandês: Prudencio de Troyes († 861) escreveu um *De praedestinatione contra Joannen Scotum*, também o diácono Floro(?), escreveu um *Contra Joannis Scott Erigenae erroneas definitiones liber*. De fato, Eriúgena teve suas ideias reprovadas em mais de um concílio e, segundo Chieti, só não teve um destino sofrido como o de Godescalco - morto em 868 – devido à amizade com o rei Carlos II, o Calvo.

Quais foram os referencias teóricos que embasaram as teses conflitantes? Kurt Flasch esclarece que, além dos textos de Agostinho que fundamentaram as discussões, estavam disponíveis também escritos atribuídos a Agostinho, mas que, em verdade, não o eram e, até mesmo, iam de encontro a algumas posturas agostinianas; alguns desses textos eram considerados apócrifos em Lion, mas tidos como legítimos em Reins ou Mainz[61].

Godescalco julgava ter antevisto em Agostinho a base para sua doutrina da dupla predestinação que o levava a sustentar que todos os homens já têm seu destino previamente determinado, antes mesmo de terem sido concebidos. Mais ainda: a maioria dos homens, mesmo

---

[59] Cfr. John Marenbon. *Early Medieval Philosophy*. New York: Routledge, 1991, p.56.
[60] Cfr. V. Chieti. “Introduzione”. In: Giovani Scoto Eriugena. *Il Camino di Ritorno a Dio*. Milano: Mimesis Edizione, 2011, p.12s.
[61] Cfr. Kurt Flasch. *Introduzione alla filosofia medievale*. Torino, Einaudi, 2002, p.36.

monges, não estaria predestinada à salvação. As convicções de Godescalco pareciam ir de encontro à ideia de um Deus misericordioso e compassivo. O intrépido monge, contudo, estava convicto de que encontrava lastro para suas ideias em textos de Agostinho, posto que o bispo de Hipona, no ensejo da polêmica pelagiana, falara de uma dupla providência. Fundamentado ou não em Agostinho, o fato é que Godescalco acabava por colocar em risco, de certa forma, a própria ordenação social, pois se a salvação ou condenação independem dos méritos e já está previamente definida, parece não existir muito incentivo ao cumprimento dos deveres sociais e religiosos. Além disso, Godescalco não deixava de pôr em risco o espírito missionário expansionista que caracterizou a época carolíngia, uma vez que, se Cristo não morreu pela salvação de todos os homens, mas apenas de alguns poucos, que sentido teria dar a conhecer a fé ao maior número possível de pessoas? Todos já estavam predestinados à salvação ou à danação, independente de conhecerem ou não a fé cristã.

Eriúgena, seu opositor, é um autor bastante peculiar no contexto carolíngio, uma vez que conhece o grego e teve acesso aos Padres Gregos, algo incomum naquele período. Seu neoplatonismo toma, pois, em conta não apenas Agostinho e Boécio, mas também fontes da Patrística Grega. Contrariamente a Godescalco, Eriúgena não aceita a predestinação, pois entende que são os homens responsáveis por seu destino eterno, o qual será definido por Deus, a partir das obras livremente realizadas.

Eriúgena aponta o que entende ser um outro erro de Godescalco: não é correto afirmar que Deus *previamente* conhece ou determina, pois um tal termo supõe a temporalidade, e Deus está fora do tempo[62]. Assim sendo, não se pode dizer que exista um antes e um depois no conhecimento divino. Quando se fala de uma presciência ou predestinação divinas, estas noções não devem ser entendidas numa perspectiva temporal, pois não têm sentido aplicá-las a um

---

[62] Cfr. Dermot Moran. "Johannes Erígena – o neoplatonismo cristão da natureza". In: Theo Kobusch (org). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p.28.

Deus que é eterno. O que pode ser dito é que, sendo Deus eterno, ele sempre precede suas criaturas.

Para Eriúgena, também não é possível que haja em Deus uma *dupla* predestinação, pois sendo Ele um ser simples, não comportaria nem *divisão*, nem *duplicidade*, razão pela qual está errado indicar qualquer tipo de duplicidade em Deus, pois sua substância é absolutamente unitária. No entanto, como mostra Marenbon, em seu *Early medieval philosophy*, o *De praedestinatione* de Scoto Eriúgena é bastante revelador de uma característica de seu autor: a tendência a ver cada problema do modo mais abstrato possível para então chegar aos fundamentos lógicos da argumentação[63]. A natureza divina é boa, e de Deus apenas procede o bem. Se tudo o que de Deus procede é bom, então, como explicar o mal? Não seria paradoxal e contraditória a presença do mal num mundo que procede do bem? Eriúgena, em linhas gerais, segue a opinião de Agostinho: o mal é antes uma privação do bem; o mal tem sua origem no livre-arbítrio do homem que, ao pecar, desviou-se do bem.

A novidade que Eriúgena introduz na análise do problema diz respeito à punição dos maus. Dizer que alguns homens estão predestinados ao inferno parece ser um certo antropomorfismo destituído de razão. O inferno não pode ser entendido numa perspectiva material e temporal. A punição eterna consiste na impossibilidade de os homens maus poderem realizar seus desejos perversos. Ora, Deus é a fonte do ser. Os maus, ao desejarem o afastamento de Deus, afastam-se do ser até cair no *não-ser*. A verdadeira punição, ou o verdadeiro inferno, consiste na *redução do ser ao não-ser,* até atingir o *nada*. Um inferno físico, dominado pelo fogo, comprometeria a beleza do universo belo e bom criado por Deus. Eriúgena não nega a punição do pecador, mas não pode concebê-la como ocorrendo em um lugar no espaço. O inferno, bem

---

[63] Cfr. John Marenbon. *Early Medieval Philosophy*. New York: Rotledge, 1991, p.56.

mais apropriadamente entendido, seria o remorso humano pelo mal[64].

Não é logicamente adequado, para Eriúgena, a discussão em torno da predestinação se não se tem em conta a natureza divina, cuja compreensão nunca poderá ser esgotada pelo conhecimento humano. Sendo assim, a linguagem humana não se mostra adequada para falar a respeito do divino.

É interessante notar que, apesar das divergências, há pontos comuns entre Godescalco e Scoto Eriúgena. Ambos, em consonância com a tradição carolíngia, são versados nas artes do *trivium* e não deixarão de fazer uso, sobretudo, da dialética para interpretar os textos de Agostinho. Aí está precisa e estranhamente um outro ponto de convergência: ambos sustentam suas posições, em grande medida, a partir de bases agostinianas. Aqui, contudo, por paradoxal que pareça, a convergência sustenta a divergência. Godescalco tem em conta, fundamentalmente, os tratados agostinianos da Graça, isto é, os últimos escritos de Agostinho, marcados pela polêmica com Pelágio. Eriúgena, por seu turno, tem em conta os escritos primeiros de Agostinho, sobretudo o *De vera religione*. Lendo um mesmo autor, mas com perspectivas diferentes, chegam a conclusões opostas. No entanto, por mais teológica que possa parecer, a controvérsia entre Godescalco e Scoto Eriugena é um interessante testemunho do reflorescer da Filosofia, através do uso da arte da Dialética.

2.3. Anselmo De Aosta e a Filosofia do Século XI[65]

A reflexão filosófica do século XI é marcada por uma questão em especial: a *dialética*, uma das sete artes liberais, mais especificamente,

---

64 Cfr. Kurt Flasch. *Introduzione alla filosofia medievale*. Torino, Einaudi, 2002, p.42 (tradução nossa).

65 A maior parte deste capítulo constitui a parte final de um artigo mais amplo intitulado *A Razão diante da Fé e da Autoridade no Pensamento Medieval*, publicado na Revista *Biblos* (Rio Grande), 21, 2007, p.225-237.

uma das disciplinas que, ao lado da *gramática* e da *retórica*, constituem o *Trívio*. No contexto de estudos do século XI, a dialética é a lógica aristotélica, isto é, o estudo do *Organon* aristotélico, bem como os comentários e tratados de Porfírio e Boécio em torno da lógica aristotélica. A dialética é entendida como sendo a disciplina que separa o verdadeiro do falso, conduzindo à verdade. Os problemas que surgem no século XI não são atinentes à dialética em si mesma; o que ocorre, na verdade, é uma diferença no modo de compreender essa disciplina na sua relação com as questões religiosas, aquelas questões que são consideradas as mais importantes, as mais fundamentais.

Alguns autores, como Pedro Damião (1007-1073), eram extremamente reticentes quanto ao uso da dialética. Deve-se notar, contudo, que a preocupação precípua de Pedro Damião é com a formação dos clérigos. Ora, para estes, entende o autor, mais importante do que dedicar-se aos estudos dialéticos, seria dedicar-se às orações e à meditação das Sagradas Escrituras. Pedro Damião chega a afirmar que, caso Deus entendesse que a sabedoria humana fosse deveras importante, Ele teria chamado filósofos para serem discípulos de Seu filho em vez de rudes pescadores.

O exemplo mais vivo, contudo, do que significou o debate sobre a dialética na reflexão filosófica do século XI é a controvérsia eucarística que colocou em lados opostos Lanfranco de Pavia (1010-1089) e Berengário de Tours (1000-1088). Não cabe aqui uma análise detalhada da polêmica. Digamos apenas que Berengário buscou aplicar ao sacramento eucarístico as concepções dialéticas. De fato, Berengário entendia que a racionalidade estava intimamente ligada à ideia de evidência. Ora, na eucaristia, Berengário via que era evidente a presença do pão e do vinho, mesmo depois das palavras da consagração proferidas pelo sacerdote. Diante da evidência impossível de ser negada, Berengário entendia que a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo ocorria verdadeiramente, mas as palavras do sacerdote não alterariam a *substância* do pão e do vinho. Estes, a partir da consagração, passariam a *significar* o corpo e o sangue de Cristo.

Contrário às concepções de Berengário é Lanfranco de Pavia. Lanfranco não nega a importância da dialética, mas entende que ela deve ser usada com bastante cautela a fim de que não redunde em erros. No caso específico do debate eucarístico, Lanfranco entende que a consagração tem o poder de alterar a *essência* do pão e do vinho. Estes não apenas significam o corpo e o sangue de Cristo, como pensava Berengário, mas *possuem a mesma essência* do corpo de Cristo, presente no céu. Apesar de a aparência ser a mesma, houve uma *alteração da essência*.

Este debate, em que pese ser basicamente teológico, é um claro evidenciador do papel e da importância da dialética no contexto da filosofia do século XI. A questão que estava posta era: se a dialética é uma disciplina importante, se ela é, como já dissera Agostinho, "a arte das artes e a disciplina das disciplinas"[66], não deveria, então, ser usada para tratar das questões que são tidas como as mais importantes, ou seja, as questões ligadas à fé? As respostas de Berengário, Lanfranco e Pedro Damião não nos parecem ser suficientemente maduras. Uma resposta bem mais fundamentada foi dada por Anselmo de Aosta (1033-1109) que, em seus escritos, reflete de modo bastante interessante o modo como entende as relações entre fé e razão. Comecemos analisando o início do Prólogo do *Monologion*, a primeira obra de Anselmo.

> Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob a forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras tudo o que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram, também, que não

[66] Cfr. Agostinho. *De Ordine* 2, 13, 38.

> descurasse responder a eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho[67].

Este parágrafo que abre o Prólogo do *Monologion*, o primeiro tratado escrito por Anselmo de Aosta, não obstante sua singeleza, encerra uma complexidade talvez não tão perceptível de imediato. Por que, afinal, um grupo de jovens monges beneditinos, cristãos, portanto, insistiam com seu prior, para que discorresse sobre algo que era objeto de sua fé, fazendo uso de um procedimento exclusivamente racional? A metodologia explícita no Prólogo é retomada no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da obra, quando o autor manifesta sua confiança na possibilidade de alcançar, *usando apenas a razão*, o convencimento, *ao menos em grande parte* das coisas, diz Anselmo, "das quais nós cremos com certeza acerca de Deus e de suas criaturas" [68]. O procedimento metodológico mostrava que se trataria de questões ligadas à fé, mas de tal modo que a autoridade fosse colocada entre parênteses.

Analisando as diversas justificativas em torno do procedimento adotado, sejam aquelas explicitadas no próprio corpo da obra, bem como aquelas encontradas em outros escritos de Anselmo, e na correspondência do autor, notadamente nas cartas a seu antigo formador Lanfranco de Pavia, percebemos que o procedimento *sola ratione* adotado foi objeto de certa inquietação. Algo havia que tornava suspeita aos olhos de alguns a obra de Anselmo. O que seria? A resposta, encontramo-la no contexto cultural do século XI, marcado pelo que chamamos *o debate em torno da dialética* que acabamos de analisar. Ninguém parte do zero em filosofia. Toda reflexão filosófica é construída a partir de um contexto de discussão e se constitui numa resposta em torno dos problemas de um determinado período. Não é diferente com Anselmo de Aosta. Seu trabalho intelectual se constitui numa resposta bem mais madura à questão fundamental do debate cultural do século XI. Parece-nos que o pensamento de Anselmo só pode ser bem entendido quando são compreendidas as vicissitudes

---

[67] Cfr. *Monologion, Prologus*, 44, 2-12.
[68] Cfr. *Monologion.* I, 13, 5 - 14, 1.

intelectuais de sua época. Assim como Anselmo é devedor do legado patrístico, particularmente agostiniano, é igualmente devedor de seu contexto de discussão mais imediato. Toda sua obra, mas, particularmente, seu primeiro grande tratado, o *Monologion*, escrito por volta de 1077, parece-nos ser a mais esclarecedora resposta aos problemas então em voga.

Um aspecto que merece ser ressaltado no escrito é o seu modo de compreender a autoridade. No prólogo, o autor declarara sua fidelidade a Agostinho. De fato, parece que se pode dizer que Anselmo é fiel a Agostinho, mas tal fidelidade deve ser entendida em sentido amplo: ele não o contradiz, mas nem sempre expressa os conteúdos da mesma forma. Não nega a autoridade, mas não a torna soberana. Não se trata de corrigir o legado agostiniano, nem mesmo atualizá-lo. O que faz Anselmo é retomar os temas, enfocando-os de modo novo.

O objeto de reflexão dos Padres pode ser retomado, pois, se o conteúdo da verdade é imutável, sua compreensão é profundamente dinâmica, uma vez que, em última instância, estamos diante de um Deus que se revela a um homem cuja compreensão é limitada, ainda mais que marcada pelas consequências indeléveis da queda original. Não há, para Anselmo, erro no legado da Patrística, mas isto não significa que os Padres sempre tenham compreendido todos os meandros de um conteúdo assaz sublime.

Assim procedendo, não discorda da autoridade, embora, *metodologicamente*, sinta-se no direito de prescindir dela: pautando sua reflexão *sola ratione*, mostra que a autoridade se constitui em sólido alicerce e não em um limitador a constranger a reflexão. O conteúdo revelado é garantia de verdade, mas a compreensão desse conteúdo nunca se realiza totalmente. Por isso, os escritos dos Padres são respeitados e aceitos. Anselmo em momento algum vai minimizar sua importância e, se abre mão de utilizá-los *explicitamente* no *Monologion*, não é por desprezo, mas por uma razão metodológica que, inegavelmente, ressalta o valor da razão natural. Mas o método racional não é um fim em si mesmo: ao abrir mão do uso explícito de referências às autoridades, particularmente no *Monologion*, Anselmo

não prejudica em nada aquele que crê, pois não vai de encontro à sua fé, mas proporciona-lhe a alegria de ver confirmado pelo rigor dialético (rigor racional), o conteúdo de suas convicções de fé.

O fundamental no procedimento metodológico adotado por Anselmo é que há uma valorização da razão natural, sem que isso implique demérito à fé. O esforço argumentativo conduz, por ele mesmo, à clarificação da verdade. Ele mostra que há uma ordem humana que, por si mesma, é capaz de conduzir à verdade. Situam-se aí o que Anselmo chama de *razões necessárias*: a validade da argumentação deve estar nela mesma, embora, é claro, que a racionalidade em questão diga respeito aos conteúdos da fé. Anselmo não entende a razão como impedimento, nem como alternativa à fé, mas como um outro meio de acesso ao conteúdo da revelação, meio este, contudo, indissociado da fé. Não há, porém, uma incondicional confiança na capacidade racional: as razões necessárias são, por sua própria natureza, limitadas, já que não podem explicar a realidade divina em si mesma, chegando apenas a certificar sua existência. O exercício racional, contudo, torna a fé, na perspectiva de Anselmo, algo sempre vivo e, por isso, ele dirá que incorre em negligência aquele que, podendo preparar-se adequadamente para empreender o esforço racional, não o faz. A recompensa de tal esforço em que a *ratio* é capaz de alcançar algo da *veritas* é, para usar as palavras de Anselmo no sexto capítulo do *Monologion*, a *grande e prazerosa alegria* de ver o objeto de suas convicções ser confirmado pelo rigor do exercício racional bem conduzido.

É preciso ter o cuidado de bem entender o sentido desse procedimento metodológico: a *ratio* anselmiana é expressão de um modo muito próprio de fazer filosofia, mas não pode ser confundida com a razão moderna. Em Anselmo, a razão humana não se opõe ao ensinamento da fé, podendo fornecer um esclarecimento em relação ao que é objeto de crença, uma vez que o conteúdo da revelação nem sempre se apresenta ao crente de modo límpido, isento de incompreensões. Perscrutar *sola ratione* o conteúdo da fé significa creditar à razão a capacidade de, por si mesma, conduzir à verdade. É claro que, em momento algum, a *ratio* substitui a *fides*. A fé é sempre

o ponto de referência. Algumas verdades de fé oferecem uma imensa dificuldade ao esforço racional, mas também aí, conforme Anselmo de Aosta, a razão tem seu papel: se ela não pode dizer tudo, pode, contudo, lançar alguma luz sobre tais conteúdos.

Evidentemente, tal empreendimento constitui para quem se arvora em executá-lo um grande esforço e, como tal, exige um adequado preparo. Não é sem razão que Anselmo, no prólogo antes citado, relata a dificuldade em executar o que os seus irmãos de hábito lhe haviam solicitado. Aplicar-se à dialética implica a capacidade de enfrentar os desafios de bem conduzir a argumentação racional. Não estar suficientemente preparado para tal empresa causa problemas. A fim de elucidar a importância de uma adequada preparação para o esforço dialético, Anselmo, em sua *Epistola sobre a encarnação do Verbo*, faz uso de uma figura: compara a atuação do dialético insuficientemente preparado à desventura de morcegos e corujas, os quais só avistam o céu à noite, arvorando-se, em pleno meio-dia, a enfrentar águias, animais que olham diretamente o sol, sem pestanejar. Para Anselmo, o uso da razão, o encadeamento dos argumentos dialéticos toma a forma de um esforço, já que não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Por isso, devem ser evitados dois erros: a *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas e a *negligência* em recusar a busca das razões da fé.

Anselmo foi capaz de instaurar algo novo, evidenciando a fecundidade de suas reflexões. A inovação está na maneira mais ampla, mais completa em que situa a dialética. Ela é por ele entendida como um *instrumento* que o homem, por ser criatura racional, pode e deve utilizar. A inovação de Anselmo não se restringe ao seu tempo. Parece-nos que ele acrescenta algo também em relação à tradição do pensamento cristão que tem diante de si. Parece-nos que, antes de Anselmo, nenhum autor tenha partido apenas da razão (*sola ratione*) para perscrutar os conteúdos revelados. O modo como entende a razão parece-nos apresentar importantes inovações. O exercício racional não precisa ser temido; pelo contrário, é até mesmo um motivo de gáudio. Anselmo parte da razão não para submeter o conteúdo da fé a uma confirmação, mas para, através do

encadeamento das razões necessárias, encontrar satisfação intelectual, sem que isso implique ceder a qualquer espécie de racionalismo, pois o autor não descura dos limites da razão, mas apesar disso, o rigor não desvanece diante da impossibilidade da compreensão plena. O esforço bem realizado não aceita o fideísmo, nem se deixa seduzir pelo racionalismo.

Não nos parece que os envolvidos nas discussões em torno da dialética no século XI possam ser simplesmente rotulados como racionalistas e fideístas. Queremos dizer que Anselmo, de modo mais maduro e fecundo do que seus contemporâneos, soube evitar posturas reducionistas, mostrando, em meio ao debate sobre o estatuto da dialética, que, se for bem utilizada e, para isso é mister que seja bem compreendida, a razão humana, além de não oferecer riscos à fé, concede ao crente a satisfação de ver confirmados, tanto quanto possível, os fundamentos daquilo que crê e ama.

É em tal perspectiva que deve ser entendido o famoso argumento que ficou conhecido na história da filosofia como o *argumento ontológico de Santo Anselmo*. Trata-se de um esforço intelectual para mostrar que é possível alcançar, através da razão, a certeza da existência de Deus. O que pretende Anselmo não é tanto elaborar uma *prova* da existência de Deus, mas mostrar a razoabilidade de tal ideia. O argumento encontra-se no *Proslógio*, obra escrita em 1078, cerca de um ano após o *Monologio.* O argumento ocupa os capítulos dois, três e quatro da obra e é precedido, por um primeiro capítulo em forma de oração. Anselmo parece, também aí, ter querido mostrar que é preciso a firmeza da fé antes de arvorar-se a dar as razões da mesma. Vejamos a parte mais fundamental do argumento, tal como se encontra no segundo capítulo do *Proslógio*:

> Nós realmente acreditamos que tu és alguma coisa maior do que a qual nada se pode pensar. Porventura não existe uma realidade dessa natureza, pois que 'o insipiente [ou insensato] disse no seu coração – Deus não existe'? (Salmo 14,1). Mas, evidentemente, esse mesmo insipiente ao ouvir isto mesmo que eu digo – alguma coisa, maior do que a qual nada se pode pensar –, intelecciona o que ouve, e o que intelecciona está na

> sua inteligência, embora ele não inteleccione que isso existe. Com efeito, uma coisa é certa realidade estar no intelecto, outra coisa inteleccionar que essa realidade existe. Assim, quando um pintor pensa antecipadamente no que vai fazer, tem-no de facto no intelecto, mas ainda não intelecciona que existe o que ainda não fez. Mas depois que o pintou, não só tem no intelecto, mas também intelecciona que existe o que já fez.
>
> Tem, por conseguinte, de reconhecer o mesmo insipiente que – alguma coisa, maior do que a qual nada se pode pensar – existe ao menos no intelecto, pois que ao ouvir isto intelecciona-o, e tudo o que intelecciona existe no intelecto. E, indubitavelmente, - aquilo, maior do que o qual nada se pode pensar – não pode existir apenas no intelecto. Com efeito, se se supõe que existe só no intelecto, pode pensar-se que existe também na realidade, o que é [ser] maior. Por conseguinte, se – aquilo, maior do que o qual nada se pode pensar – existe apenas no intelecto, aquilo mesmo, maior do que o qual nada se pode pensar, é aquilo mesmo, maior do que o qual [alguma coisa] se pode pensar. Ora isso é evidentemente impossível. Existe, pois, indubitavelmente, tanto na inteligência como na realidade – alguma coisa, maior do que a qual nada se pode pensar[69].

Vamos tentar simplificar o argumento, a fim de facilitar sua compreensão. Anselmo, na verdade, parte da compreensão que qualquer pessoa teria de Deus, uma espécie de conceito de Deus, admitido tanto por aqueles que acreditam quanto pelos que negam a Deus. O que seria Deus? Qual a ideia, a concepção de Deus, presente em nossa mente? Anselmo diz que tal ideia é a de *aquilo que não pode ser pensado maior*. Também o descrente admite tal ideia, apesar de não aceitar que ela seja mais do que uma ideia, ou seja, não aceita que a tal ideia (aquilo que não se pode pensar maior) corresponda uma realidade efetivamente existente (Deus).

---

[69] Anselmo. *Proslogion*. Tradução Antonio Soares Pinheiro. Introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Lisboa Editora, 1997, cap.2.

Pois bem, o que Anselmo quer mostrar é que não acreditar na existência de uma tal realidade efetivamente existente (Deus) seria insensatez, pois se Deus é *aquilo que não se pode pensar 'maior'*, Ele não pode ser simplesmente uma ideia presente na mente. Por que não? Se fosse apenas uma ideia e não uma realidade efetivamente existente, eu poderia pensar em algo *maior*, isto é, eu poderia pensar em algo que, além de todos os atributos da divindade, tivesse ainda o atributo da existência.

De fato, afirmar que Deus é "aquilo que não se pode pensar maior" e mesmo assim negar sua existência é contraditório, pois "aquilo que não se pode pensar maior" (não existente), de fato é *menor* do que aquilo que não se pode pensar maior (existente).

O argumento quer ser uma reposta ao insensato ou insipiente do Salmo 14 que afirma a não existência de Deus. Convém lembrar, contudo, que a afirmação da não existência de Deus, nos tempos de Anselmo, é muito mais uma possibilidade lógica do que uma realidade. Dificilmente um homem do século XI negaria a existência de Deus e isto não se deve ao receio de sanções ou reprimendas, mas, simplesmente, porque o ateísmo não tem lugar em seu horizonte epistêmico. Esse argumento de Anselmo suscitou e ainda suscita grandes debates na história da filosofia. Entre seus mais famosos defensores temos Descartes e Hegel; entre os que não aceitam o argumento estão, entre outros, Tomás de Aquino e Kant.

2.4. Pedro Abelardo: a razão e a autoridade

Pedro Abelardo (1079-1152) é um leigo, numa época em que os grandes pensadores do medievo ainda são, majoritariamente, religiosos. Conhecido pela trágica paixão que viveu com sua amada Heloísa, descrita em sua *História das Minhas Calamidades*, Abelardo formulou um pensamento ético em que o peso da moralidade de uma ação não está na ação mesma, mas na *intenção* com que a faço. Para que possamos entender em que consiste essa concepção abelardiana, é

preciso que tenhamos em conta uma elucidação muito importante feita pelo autor; trata-se da distinção entre *vício* e *pecado*: o vício, consoante Abelardo, não é o pecado em si, mas é uma inclinação ao pecado, ou seja, uma inclinação a fazer algo que não é conveniente que seja feito; o pecado, por seu turno, é o assentimento a esta ação inconveniente. O vício não leva necessariamente ao pecado, pois pode ser até mesmo uma ocasião de mérito para aquele que consegue resistir ao vício e, por conseguinte, não assentir ao pecado, apesar da inclinação a fazê-lo.

Partindo dessa distinção Abelardo chega à conclusão que a moralidade de uma ação não está na obra conseqüente, mas na intenção precedente. Uma má intenção pode resultar numa boa ação; nem por isso quem a praticou agiu corretamente sob o ponto de vista moral. Da mesma forma, uma boa intenção sempre é conveniente, sob o ponto de vista moral, independente de a ação resultante ser boa ou não.

> Chamamos boa, isto é, reta, a intenção por si mesma. A obra, contudo, dizemos que é boa não por conter em si algum bem, mas pelo fato de nascer de uma boa intenção. A ação de um homem, por exemplo, que faz a mesma coisa em momentos diferentes, às vezes qualifica-se como boa e, outras vezes, como má, segundo a diversidade de intenções. Dessa maneira, parece que se modificam no tocante ao bem e ao mal. A proposição 'Sócrates está sentado' – ou, se se prefere, sua interpretação – varia quanto a sua verdade ou falsidade, na medida em que Sócrates esteja sentado ou em pé. Tal variação na verdade ou falsidade das proposições – diz Aristóteles – ocorre não porque o verdadeiro e o falso sofram alguma mudança. É o objeto, isto é, Sócrates, que modifica em si mesmo, deixando de estar sentado para estar em pé, ou vice-versa[70].

Abelardo não se exime de abordar uma dificuldade inerente à sua tese, qual seja, como determinar se uma intenção é boa ou não. A resposta do filósofo é que a boa intenção não é aquela que

---

[70] Abelardo. *Ética ou Conócete a ti mismo* 7. Madrid: Editorial Tecnos, 1990. Tradução nossa.

simplesmente parece ser boa, mas aquela que efetivamente é boa e, para ser boa, é preciso que seja uma intenção agradável a Deus. Aliás, consoante Abelardo, apenas Deus é capaz de realmente determinar a real bondade de uma intenção.

Uma outra questão muito interessante abordada por Abelardo diz respeito ao eventual conflito entre autoridades. Entendamos melhor: no contexto medieval, alguns textos ou autores são tidos como "autoridades"; é o caso, por exemplo, das Sagradas Escrituras; também a tradição da Igreja com seus grandes autores, notadamente os grandes mestres da Patrística, especialmente Agostinho, são considerados autoridades. Nessa condição, são respeitosamente acolhidos. Ocorre que, muitas vezes, há discordâncias entre as autoridades; diante disso, como proceder, quando um Padre diz "sim" e outro diz "não"? Este é o tema que vai ser discutido por Abelardo em sua obra "*Sic et Non*", uma coletânea de muitas sentenças que tratam de variados temas, extraídas de diversas autoridades, inclusive a Bíblia, e que não apresentam, ao menos num primeiro entendimento, concordância entre si.

Segundo o autor, na grande maioria dos casos, as contradições são aparentes, tendendo a desaparecer a partir de uma correta interpretação. Caso persistam as divergências, deve-se, consoante Abelardo, preferir aquela autoridade que é mais antiga ou maior. De todo modo, é o exercício da razão que possibilita ao leitor prudente e interessado perceber que não há propriamente contradição ou, persistindo estas, saber escolher a que deve ser aceita. O que Abelardo quer mostrar, ao fim e ao cabo, é que é necessário recorrer à razão, uma vez que a autoridade, por si só, não fornece uma compreensão plenamente adequada, uma vez que não é raro encontrar desconformidades e até contradições entre diferentes autoridades. O recurso à razão, à lógica possibilita que a fé seja melhor compreendida, tornando-se, consequentemente, uma fé razoável:

> Esperamos que estas sentenças, devido às dissonâncias que aparentam ter, suscitem algumas perguntas que provoquem os jovens leitores ao exercício supremo de procurar a verdade, e, pela procura, os tornem mais sagazes. De fato, o interpretar

> assíduo e frequente é definido como primeira chave da verdade[71].

Abelardo, como bom lógico, não deixou de apresentar uma resposta ao problema dos universais, ou seja, à questão do estatuto ontológico dos gêneros e das espécies (os universais, o que é comum de muitos). Abelardo foi discípulo de Roscelino (1050-1125), autor que negava a realidade dos universais, afirmando que eles nada mais são do que uma pura emissão fonética, isto é, um som, pois o que, efetivamente, tem existência são os indivíduos. Roscelino chegou a aplicar seu *vocalismo* ao dogma da Santíssima Trindade, tendo sido acusado de defender uma posição triteísta, pois em consonância com sua ideia de que apenas o indivíduo existe, Roscelino estaria, conforme seus críticos, concebendo a trindade como constituída de três deuses, ainda que sendo constituídos por uma mesma natureza.

Abelardo, porém, não concorda com a solução proposta por seu antigo mestre ao problema dos universais, pois entende que os gêneros e as espécies não podem ser reduzidos à realidade física do som; eles são bem mais do que isso, uma vez que constituem palavras significativas, isto é, eles oferecem um significado comum às coisas, significado este que está conexo com a realidade, uma vez que ele é apreendido na realidade. Entende Abelardo que, mesmo que uma determinada realidade não mais existisse, os universais deixariam de existir enquanto nomes que designam algo; no entanto, permaneceria a sua função significativa. O exemplo dado por Abelardo inspirou Umberto Eco a oferecer o título de *O Nome da Rosa* a seu belo romance: Abelardo diz que mesmo que não existisse nenhuma rosa, ainda assim, o nome designativo da rosa persistiria, pois continuaria sendo possível dizer "a rosa (nome) não existe":

> [...] que nós, de modo algum, admitimos que haja nomes universais quando, tendo sido destruídas as suas coisas, eles já não são predicáveis de vários, porquanto nem são comuns a quaisquer coisas, como o nome da rosa, quando já não existem

---

[71] Abelardo. "Sic et Non". In: De Boni, Luís Alberto. *Filosofia Medieval* - Textos. P. Alegre: Edipucrs, 2000, p.134.

> mais rosas, o qual, entretanto, ainda é significativo em virtude da intelecção, embora careça de denominação, pois, de outra sorte, não haveria a proposição: nenhuma rosa existe[72].

2.5. Filosofia e Teologia: as relações entre fé e razão na filosofia do século XIII

O século XIII é, por muitos, considerado o período de maior esplendor da História da Filosofia Medieval. Embora tal compreensão pareça um tanto exagerada, esse período foi, inegavelmente, caracterizado por uma notável fecundidade filosófica. Vários fatores contribuíram para isso, nem todos iniciados no século XIII, mas todos eles, de algum modo, foram importantes para a elaboração do pensamento filosófico daquele período. Destacaríamos os seguintes fatores: as universidades, notadamente Paris; a difusão dos escritos de Aristóteles, juntamente com a influência da filosofia árabe e, por fim, as ordens mendicantes. Examinemos, ainda que sucintamente, tais fatores. Comecemos pelas ordens mendicantes.

2.5.1. Mendicantes, Universidades e Aristóteles

Surgidas no século XII, as duas principais ordens mendicantes no medievo foram os dominicanos e os franciscanos. É interessante notar que pensadores absolutamente relevantes dos séculos XIII e XIV foram mendicantes. Entre os dominicanos temos Alberto Magno e Tomás de Aquino, por exemplo. Entre os franciscanos, Roger Bacon, Boaventura, Duns Scotos e Guilherme de Ockham, entre outros.

A Ordem dos Pregadores (dominicanos) foi fundada por São Domingos de Gusmão em 1209. Os dominicanos caracterizavam-se

---

[72] Abelardo. *Die Logica Ingredientibus*, 29, 40–30, 5. Citado e traduzido por Pedro Leite Júnior In: *O Problema dos Universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham.* Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.80.

pela educação da fé, através da pregação e, sobretudo, pela pobreza, daí o nome *mendicantes*.

A Ordem dos Frades Menores (franciscanos) foi fundada por São Francisco de Assis em 1209. Francisco de Assis, homem simples, não tinha intenção de fundar uma ordem religiosa. Desejoso de uma vida mais próxima do espírito do evangelho de Jesus Cristo, Francisco desvencilhou-se de quaisquer bens e retirou-se para uma vida de oração e serviço aos mais pobres. Ocorre que seu estilo de vida, pouco a pouco, foi atraindo outras pessoas o que obrigou Francisco a elaborar uma regra e formar uma ordem religiosa que, após algumas modificações, no sentido de amenizar um pouco do rigoroso estilo de vida proposto, foi aceita pelo Papa.

É interessante notar que os mendicantes, em geral, eram provenientes da burguesia, classe social que estava cada vez mais se tornando forte, já começando a impor um novo modelo econômico, diferente do feudalismo reinante. Embora desprezando os valores econômicos de sua classe social, os membros das ordens mendicantes mantiveram o mesmo espírito empreendedor, redundando no rápido crescimento das ordens. Diferentes das ordens religiosas tradicionais, tais como os Beneditinos, os mendicantes buscavam na inserção no mundo e na busca de uma vida na pobreza o modo de aderir aos valores evangélicos. As ordens mendicantes não foram, evidentemente, um movimento filosófico, mas à medida que cresciam, começaram a atrair para suas fileiras homens cultos, intelectuais desejosos de aderir à nova proposta de vivência dos valores evangélicos. Alguns desses serão nomes importantes no debate filosófico posterior. Além disso, a proposta dos mendicantes em viver e defender a pobreza como um autêntico valor cristão provocará toda uma interessante discussão filosófica sobre a questão dos bens da Igreja, bem como sobre as relações entre o poder espiritual e o poder temporal, tal como veremos no capítulo seguinte.

Falemos agora das universidades. Tal como as ordens mendicantes, também a universidade não tem suas raízes fincadas no século XIII. As universidades mais antigas tiveram seu início no século

XI. É o caso de Bolonha (1088) e Oxford (c.1096); no século XII encontramos Paris (1170) e Modena (1175). Muitas outras surgiriam nos séculos seguintes. As duas universidades mais importantes no século XIII foram Paris e Oxford, sendo que a primeira notabilizou-se pelos estudos de Teologia e pelas questões filosóficas. As universidades foram importantes em razão de terem sistematizado o método escolástico, estabelecendo regras e procedimentos para as disputas, incitando a composição de comentários e sumas. A universidade medieval, que surgiu como uma espécie de associação de professores e alunos, tais como outras associações "profissionais" foi responsável, em grande medida, por uma interessante fecundidade filosófica, acompanhada de um rigor acadêmico peculiar e da instauração de uma dinâmica notável de discussões e debates filosófico-teológicos.

O que causou maior impacto na constituição do pensamento filosófico do século XIII foi, sem dúvida, o ingresso das obras de Aristóteles no ocidente europeu. Já sabemos que Boécio traduziu a obra lógica de Aristóteles, obra essa que foi sobejamente conhecida no medievo. Mas, o que dizer dos demais escritos de Aristóteles, tais como a Metafísica, a Ética, a Política? Esta parte substancial da obra aristotélica não estava, em grande medida, acessível até, pelo menos, a metade do século XII. Luís Alberto De Boni, em seu estudo *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Europeu*, nos informa que, tendo em conta o número de manuscritos existentes e sua datação, além das citações feitas por leitores ocidentais, é possível dizer que, durante o século XII e no início do XIII, as traduções de Aristóteles foram feitas, primeiro lentamente, vindo a acelerar-se com o desenvolvimento das universidades[73].

Mas, o que significou esta inserção de Aristóteles no cenário filosófico medieval? Se olharmos para a universidade de Oxford, veremos que Aristóteles foi lido sem maiores problemas. Em Paris, contudo, o grande centro cultural do século XIII, por onde passavam

[73] Cfr. Luís Alberto De Boni. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Europeu*. P. Alegre: EST, Edições Ulysses, 2010, p.58.

as mais importantes discussões teológicas, a presença de Aristóteles não foi isenta de grandes inquietações.

Os problemas não residiam apenas na obra do estagirita, mas também no modo como elas chegavam; o que estava em jogo, muito fortemente, era a influência da filosofia árabe na interpretação da obra aristotélica. A difusão das obras aristotélicas se dá no contexto da influência árabe sobre a cultura do ocidente medieval. De Boni aponta quatro aspectos de tal influência: a tradução para o latim de textos científicos antigos, realizadas a partir do árabe e não diretamente do grego, além de textos científicos árabes; diversas obras de Aristóteles e, mesmo obras atribuídas a Aristóteles, foram traduzidas do árabe para o latim, só mais tarde, a partir dos trabalhos de Guilherme de Moerbeke predominaram as traduções diretamente do grego; o Aristóteles transmitido pelos árabes veio marcado pelo neoplatonismo; como os árabes tiveram contato com a cultura grega antes dos latinos, eles acabaram por fornecer um modelo de leitura de Aristóteles[74].

Os motivos fundamentais das resistências a Aristóteles devem-se a aspectos importantes do aristotelismo, sobretudo interpretado pelos árabes, que vão de encontro às verdades cristãs: refiro-me à ideia de eternidade do mundo que chocava-se com a concepção bíblica da criação; além disso, a compreensão da existência do intelecto único para todos os homens, dificilmente conciliável com a percepção cristã da individualidade, liberdade e responsabilidade humanas; a teologia de Aristóteles, com sua concepção do motor imóvel que desconhece a existência do mundo, mostrava-se fortemente contrária à concepção judaico-cristã de um Deus providente. Por tais razões, a recepção da obra de Aristóteles, sobretudo em Paris, provocou reações discrepantes que iam da proibição ao entusiasmo pelo estagirita.

A estrutura da universidade parisiense comportava dois níveis de formação; primeiro, os estudantes deveriam passar pela Faculdade de

[74] Cfr. Luís De Boni. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. P. Alegre: EST-Editora Ulysses, 2010, p.37-40.

Artes, onde estudariam as artes liberais do trívio e quadrívo; só depois dessa primeira etapa de formação os estudantes dirigiam-se para uma das grandes áreas de estudo: Teologia, Direito ou Medicina. Algo análogo acontecia com os mestres que iniciavam seu magistério na Faculdade de Artes e, só mais tarde, com mais experiência e melhor formação, lecionavam nas outras áreas. Pois bem, com relação à recepção de Aristóteles, verificou-se que a grande resistência estava radicada entre os mestres da Teologia. Na Faculdade de Artes, por sua vez, Aristóteles era recebido com grande entusiasmo pelos jovens mestres.

A resistência aos escritos de Aristóteles que remontavam ao início do século XIII atingiram seu ponto culminante em 1277, quando o bispo de Paris Estevão de Tempier, juntamente com alguns professores da Faculdade de Teologia, a pretexto de responder a uma consulta papal sobre o teor dos estudos em Paris, apresenta 219 teses que conteriam erros. Num trabalho apressado e mal feito, as condenações são, por vezes, descontextualizadas, além de não ser possível, em todos os casos, entender afinal quem é o autor do suposto equívoco[75].

A título de ilustração, selecionamos 14 dentre as 219 teses para que possamos perceber o que, afinal, estava sendo condenado por Estevão de Tempier e os teólogos[76]:

> - Não existe estado mais sublime do que o dedicar-se à filosofia.
>
> - Os sábios do mundo são somente os filósofos.

---

[75] "As teses condenadas constituem um aglomerado, revelando que o trabalho foi feito às pressas. Pesquisas modernas não conseguiram encontrar quem defendia determinadas posições; noutros casos, constataram que o texto, arrancado do contexto, afirma o contrário do que o autor estava dizendo; noutros, percebe-se que elas nada têm a ver com a fé católica". Luís De Boni. *Filosofia Medieval* – Textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.271.

[76] Valemo-nos da tradução de todas as teses feita por Luís De Boni em sua obra *Filosofia Medieval* – Textos . P. Alegre: Edipucrs, 2000, p.271-294.

- O homem não deve contentar-se com a autoridade quando quer ter certeza em alguma questão.

- Não há nenhuma questão, disputável pela razão, que o filósofo não deva disputar e decidir, porque a argumentação é tomada das coisas. E a filosofia, segundo suas diversas partes, deve examinar todas as coisas.

- Deus não conhece coisas distintas de si mesmo.

- O primeiro e simplesmente imóvel não move, a não ser mediante um outro movido. E tal movente imóvel é parte do movido por si mesmo.

- O primeiro princípio não é causa própria das coisas eternas, a não ser metaforicamente, porque as conserva; isto é, porque se ele não existisse, elas não existiriam.

- O mundo é eterno, pois o que possui uma tal natureza que lhe permite existir através de todo o tempo futuro, tem também natureza que lhe permite existir durante todo o passado.

- O intelecto é numericamente uno para todos e, embora se separe de um determinado corpo, contudo, não se separa de todo e qualquer corpo.

- 'Humanidade' não é uma forma realmente existente, mas um conteúdo de razão.

- A felicidade é possuída nesta vida. Não em outra vida.

- O êxtase e as visões, se acontecem, são devidos a causas naturais.

- Não é verdade que algo seja feito do nada, nem que tenha havido uma primeira criação.

- A ressurreição futura não deve ser admitida pelo filósofo, porque pela razão é impossível investigar a respeito dela.

Apesar das condenações e proibições e más interpretações, Aristóteles continuou presente em Paris, mesmo nos momentos em que as reservas à sua filosofia foram mais restritivas. Atentemos agora para um autor que percebeu, ao mesmo tempo, a importância e os riscos do aristotelismo.

2.5.2. São Boaventura

Boaventura (1221–1274) é um autor plenamente integrado nas discussões filosóficas de seu tempo. Ele conhece a obra de Aristóteles e não hesita em referi-la, mas Boaventura é, antes de tudo, um franciscano que vê em Deus a origem e o fim de todas as realidades. Na verdade, Boaventura expressa, de uma forma conceitual, o ideal franciscano. Ele entende o mundo sensível como manifestação da divindade, sendo, por isso mesmo, um meio para alcançar a Deus, uma vez que a vida do homem neste mundo é um peregrinar em direção ao criador.

Toda criação contém *vestígios* do criador; o homem, contudo, criado por último, é mais do que um vestígio, ele é, com efeito, *imagem* de seu criador. Numa tal perspectiva, de que forma Boaventura concilia sua cosmovisão cristã, franciscana, sobretudo, com a razão, com a Filosofia? Examinando a obra de Boaventura, percebe-se que ele integra harmonicamente a sua perspectiva filosófica com sua fé. A Filosofia, entende o pensador franciscano, não pode deixar de nutrir-se da fé, ela não pode prescindir de uma luz maior que ilumine seus caminhos.

É claro que uma tal compreensão não se enquadra facilmente com o aristotelismo, ainda que Boaventura tenha plena consciência da relevância filosófica de Aristóteles, chegando mesmo a considerá-lo uma autoridade no que tange às ciências naturais. Mesmo assim, não aceita Aristóteles sem grandes reservas. Boaventura, de fato, concebe o mundo e a filosofia a partir de um olhar teológico, fora do qual a filosofia se mostra bastante limitada.

É claro que Boaventura não despreza a filosofia, mas entende que a mesma não é imprescindível para dar conta das questões fundamentais, tais como o itinerário do homem em direção a Deus, sua origem e razão de ser.

A filosofia, contudo, pode proporcionar uma melhor compreensão da teologia, mas não se pode perder de vista que a verdade que supera a razão deve ser objeto da fé, amparada numa autoridade maior, a autoridade das Sagradas Escrituras. Por isso, em sua *Redução das Ciências à Teologia*, coloca a filosofia acima das artes mecânicas e do conhecimento sensitivo, mas abaixo das Escrituras. No *Brevilóquio*, mostra com clareza a superioridade da Sagrada Escritura:

> Mas, como esses modos narrativos não podem proceder pelo método da certeza racional – pois os fatos particulares não podem ser provados – e para que a Escritura não oscilasse como duvidosa, e por tal motivo fosse menos apta ao bem, Deus, em lugar da certeza da razão, proveu a Escritura com a certeza da autoridade, que é tão grande a ponto de sobrepujar toda a perspicácia do entendimento humano. Como, porém, não é certa a autoridade daquele que pode enganar-se ou ser enganado, e como não há ninguém que não possa ser enganado e não saiba enganar, a não ser Deus e o Espírito Santo; então, para que a Sagrada Escritura fosse perfeitamente autêntica, do modo que lhe é devido, não foi dada pela investigação humana, mas pela revelação divina[77].

Diante de toda celeuma causada pela difusão dos escritos de Aristóteles, a posição de Boaventura é bastante singular. Por certo, o franciscano não é um entusiasta de Aristóteles, tal como os professores da Faculdade de Artes, pois jamais poderia conceber uma filosofia desvinculada da teologia. Boaventura também não percebe Aristóteles da mesma forma que Tomás de Aquino, pois enquanto o segundo utiliza Aristóteles, compreendendo-o como um pensador que fornece um arcabouço intelectual sólido capaz de fornecer meios adequados para a verdade a ser buscada, o primeiro, ainda que

[77] Boaventura. Brevilóquio, Prólogo, 5, 3. In: *Escritos Filosófico-Teológicos*. Tradução Luís De Boni, v.1, p.78 [Coleção Pensamento Franciscano].

reconhecendo a importância de Aristóteles, não o tem na mesma conta, pois algumas concepções aristotélicas parecem chocar-se com as verdades da fé. Nem por isso Boaventura pode ser igualado a Estevão de Tempier, bispo de Paris, que entendia ser Aristóteles de tal forma perigoso, que sequer deveria ser objeto de estudos.

Boaventura compreende Aristóteles, mas não tem como integrá-lo em sua perspectiva de uma *ratio* que precisa, para ter sentido, ser iluminada pela *fides*[78]. É por isso que prefere a segurança da já bem consolidada tradição filosófica platônico-agostiniana. Bem diferente é a postura de seu grande amigo Santo Tomás de Aquino.

2.5.3. Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) é um dominicano, foi discípulo de Alberto Magno, com quem estudou o pensamento de Aristóteles. Tomás, tal como seu amigo Boaventura, é um conhecedor das grandes questões filosófico-teológicas de seu tempo. No entanto, diferentemente do franciscano, Tomás concebe de um modo mais independente a filosofia diante da teologia. Para o dominicano, com efeito, a filosofia e a teologia são modos diferentes de buscar a verdade e se opor ao erro e, por isso mesmo, não há propriamente oposição entre elas, mas uma mútua colaboração, ainda que, por sua própria natureza, a fé esteja acima da razão. Na *Suma contra os Gentios*, Tomás nos diz:

---

[78] "Boaventura, em sua visão agostiniana de mundo, aceitava a Filosofia herdada do paganismo, na medida em que esta é um meio, um degrau, para elevar ao conhecimento da verdade revelada, e desta para a santidade e a sabedoria, jamais, porém, como um modo de saber que se justifique por si mesmo. Sua crítica a Aristóteles, e a outros filósofos não-cristãos, não se voltava propriamente contra eles, mas contra os contemporâneos que, entusiasmados com o que encontraram no Filósofo, passaram a admitir como verdade também os erros inaceitáveis para a fé cristã". Cfr. Luís De Boni. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. P. Alegre: EST- Editora Ulysses, 2010, p.88.

> Depreende-se do exposto que a doutrina da fé cristã considera as criaturas enquanto há nelas alguma semelhança de Deus, e enquanto o erro a respeito delas conduz a um erro a respeito das coisas divinas. E assim, por razões diversas, as criaturas são objeto daquela doutrina e da filosofia humana. Com efeito, a filosofia humana as considera enquanto tais. Donde as diversas partes da filosofia serem constituídas segundo os diversos gêneros das coisas. Mas a fé cristã não as considera enquanto tais [...] mas, enquanto elas representam a transcendência divina, e enquanto de algum modo se ordenam para Deus [...] E por esse motivo o filósofo e o fiel consideram realidades diversas nas criaturas. O filósofo, com efeito, considera aquilo que a elas convém conforme a natureza própria, por exemplo, o fogo, enquanto sobe. O fiel, porém, considera nas criaturas somente aquilo que a elas convém enquanto estão relacionadas com Deus, com o serem criadas por Deus, serem sujeitas a Deus, etc. O filósofo deduz os seus argumentos partindo das próprias causas das coisas; o fiel, porém, da causa primeira, mostrando que assim é porque foi revelado por Deus ou porque redunda na glória de Deus ou porque a glória de Deus é infinita [...]. Com efeito, no ensino da filosofia, que considera as criaturas em si mesmas, e partindo delas vai ao conhecimento de Deus, consideram-se primeiramente as criaturas e, após, Deus. Mas na doutrina da fé, que não considera as criaturas senão enquanto ordenadas para Deus, primeiramente considera-se Deus e, após, as criaturas. E assim ela é mais perfeita, justamente por ser semelhante ao conhecimento de Deus que, ao se conhecer, vê as outras coisas em si mesmo[79].

O Aquinate não questiona a superioridade da fé sobre a razão, nem por isso entende a *fides* como submissa à *ratio*, pois ambas provém de Deus. Entende, contudo, que algumas questões não podem ser alcançadas pela razão; em tal caso, a atitude correta é a aceitação das mesmas, através da fé. Há outras questões que a razão é capaz de alcançar, ainda que não sejam acessíveis a todos os homens, uma vez que sua compreensão demandaria tempo, maturidade, capacidade

---

[79] Tomás de Aquino. *Suma contra os Gentios* II, IV, 1 – 5. Utilizamos a edição da Suma contra os Gentios. P. Alegre - Caxias do Sul: Est-Sulina-UCS, 1990, v. I.

intelectual, nem sempre disponíveis a todos os homens. Em tal caso, a certeza da fé vem suprir as fragilidades humanas.

Em consonância com a perspectiva de colaboração entre a fé e a razão, Tomás de Aquino elaborou cinco vias de acesso a Deus, através da razão. Mais do que provas, propriamente ditas, este conjunto de argumentos intenta mostrar que a razão pode alcançar o conhecimento sobre a existência de Deus, mesmo se a conclusão racional não dá conta de uma compreensão mais ampla da divindade. As cinco vias, expostas na *Suma Teológica* (Primeira parte, questão 2, artigo 3) e na *Suma Contra os Gentios* (Livro I, capítulo 13), têm, todas elas, uma estrutura semelhante: partem do sensível para chegar a Deus. Vejamos.

A primeira toma como ponto de partida o movimento para chegar ao motor imóvel. O argumento está fundamentado na concepção aristotélica do motor imóvel. Os sentidos mostram que muitas coisas se movem; ora, tudo o que se move é movido por outro; por conseguinte, também o que moveu foi movido e assim ocorre sucessivamente. Este processo não pode continuar infinitamente; portanto, é necessário que exista um primeiro motor que move, sem ser movido. Tal primeiro motor é Deus.

A segunda via, também fundamentada em Aristóteles, possui uma estrutura muito semelhante à primeira, mas seu ponto de partida não é o movimento, mas a causalidade: no mundo sensível, todas as coisas são causas ou são efeitos, uma vez que nada pode ser considerado como sendo a causa de si mesmo. Dessa forma, tudo o que existe teve uma causa; ora, tal causa, por sua vez, também teve uma causa e assim sucessivamente. Como tal processo não pode continuar infinitamente, é necessário que exista uma causa primeira, não causada. Tal causa primeira é Deus.

A terceira está estruturada a partir da ideia de coisas possíveis e coisas necessárias. No mundo sensível encontram-se coisas que podem ser e também podem não ser. São, pois, *contingentes*. Se algo foi gerado, então, *não era* antes de sua geração; mas, mesmo depois de ser

gerado, pode vir a ser corrompido; então, *não será* depois da corrupção. A existência de uma coisa pressupõe, *necessariamente*, que algo fez com que existisse. Disso resulta que as coisas do mundo existem, mas poderiam não existir, caso não houvesse algo que as fizesse passar ao ser. Não é possível continuar infinitamente nessa série de coisas necessárias, também elas contingentes. A conclusão é a existência de um ser necessário, por si mesmo, que é a causa da necessidade para os outros. Tal ser necessário é Deus.

A quarta via toma como ponto de partida os graus de perfeição existentes nas coisas; com efeito, em todas as coisas há algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre, etc. Ora, as coisas são referidas como mais ou menos, de acordo com a proximidade delas em relação ao máximo. Portanto, concluirá Tomás de Aquino, nesta via de inspiração platônica, os diferentes graus de perfeição, existentes nas coisas, supõem um máximo grau de perfeição, que é Deus.

A quinta e última via parte da constatação de que algumas coisas agem em vista de um fim, de um modo tal que isso ocorre quase sempre. Seria isso mero acaso? O que está em jogo nesta via é a ordem percebida nas coisas do mundo. Tal ordem supõe um ordenador: do mesmo modo que uma flecha supõe a ação de um arqueiro, também a ordenação das coisas do mundo supõe uma intenção prévia. Conclui, pois, Tomás de Aquino que existe um ordenador inteligente que faz com que as coisas naturais sejam ordenadas a um fim. Tal ordenador é Deus.

A obra de Tomás de Aquino é vasta, tratando grande número de questões com precisão técnica e notável fundamentação filosófica, valendo-se, sobretudo, das Escrituras, do legado agostiniano e de Aristóteles. Deixando de lado todas as suas demais obras, se nos detivermos a observar apenas a *Suma Teológica*, vemos uma obra que prima pela apurada técnica e o rigor argumentativo em torno de diversos problemas; antes de definir uma resposta, os argumentos prós e contras são expostos e comentados. A Suma Teológica é dividida em três grandes partes. A *primeira parte*, contendo 119 questões, trata da

Doutrina Sagrada. Aí grande tema a ser esmiuçado é *Deus*. A segunda parte está dividida em duas, e o tema discutido por Tomás de Aquino é o *homem*. Na *primeira parte da segunda parte*, em 114 questões, aborda o fim último do homem e os atos humanos; *na segunda parte da segunda parte*, em 189 questões, continua o tratamento dos atos humanos, com destaque para a questão das virtudes. Na *terceira parte*, em 99 questões, o tema é Cristo e a discussão gira em torno do Salvador, dos sacramentos e da ressurreição.

Cada uma das mais de quinhentas questões está dividida em artigos. O artigo[80] apresenta uma pergunta que deverá ser respondida pelo autor. Em geral, a pergunta é formulada em forma de alternativas. Por exemplo, na questão 30, artigo 1 da primeira parte, Tomás pergunta: "É preciso afirmar várias pessoas em Deus"? Antes de responder apresenta uma série de argumentos que parecem fundamentar diferentes respostas. Só então, Tomás de Aquino vai apresentar a sua resposta. Por fim, procura mostrar as fragilidades dos argumentos, antes elencados, que são contrários à resposta por ele fornecida.

---

[80] "Não há dificuldade em observar a estrutura do artigo. S. Tomás articulou tanto suas partes que elas destacam-se como quatro coisas distintas. O artigo começa com a declaração de uma pergunta apresentada na forma de alternativa por meio da partícula, *utrum* (se). São apresentados, então, argumentos para os dois lados da alternativa. Diversos argumentos são dados para o lado oposto àquele que S. Tomás irá manter e, daí, serem eles frequentemente chamados de 'objeções'. Geralmente, apenas um argumento em favor do outro lado é apresentado, sendo este introduzido pelas palavras *sed contra* (em sentido contrário). S. Tomás dá, então, sua própria resposta à questão proposta. Esta parte tem início com as palavras *respondeo discendum*, que são geralmente traduzidas por 'em resposta, cumpre dizer'. Esta parte é frequentemente chamada de 'corpo' do artigo. Finalmente, os primeiros argumentos apresentados são refutados como sendo contrários à posição tomada por São Tomás. Estas são suas respostas às objeções. Usualmente elas se aplicam apenas sobre as primeiras séries de argumentos, visto que na Suma, o argumento *sed contra* na maioria das vezes coincide com as posições adotadas por S. Tomás. No entanto, há alguns casos em que ele também responde o *sed contra* do mesmo modo que aos argumentos do outro lado da alternativa". Otto Bird. *Como ler um artigo da Suma*. IFCH/Unicamp, julho de 2005, p.7s.

Em relação ao legado de Aristóteles, percebe-se como a compreensão de Tomás é bem diferente de Boaventura. Ambos têm em alta conta a tradição filosófica platônico-agostiniana já há tanto consolidada, mas Tomás de Aquino não teme em ir além dessa tradição, abrindo-se às novas contribuições filosóficas, advindas a partir do conhecimento da maior parte dos textos de Aristóteles. A verdade é que Paris pôde contar, em um mesmo contexto histórico, com dois grandes pensadores: Boaventura, mais conservador, e Tomás, mais inovador. A postura diferente que tiveram ante o aristotelismo, no entanto, radica-se, sobretudo, no modo como compreendem a filosofia e sua relação com a teologia.

Na perspectiva de Boaventura, como vimos, a filosofia só tem sentido se estiver sob o lume da teologia; com Tomás, filosofia e teologia seguem caminhos diferentes, mas não dicotômicos, uma vez que ambas auspiciam, por caminhos diversos, buscar a verdade e combater o erro. É claro que, nessa compreensão de Tomás de Aquino, o aristotelismo pode se fazer presente de um modo bem mais tranquilo, não ameaçador. No entanto, mesmo esta concepção de Tomás é bem diversa daquela que tiveram os jovens professores da faculdade de artes que, não por acaso, ficaram conhecidos como aristotélicos radicais.

2.5.4. A Faculdade de Artes: Boécio de Dácia

O aristotelismo proporcionou, inegavelmente, uma nova maneira de fazer filosofia que gerou reações diversas: rejeição (Estevão de Tempier), acolhimento com grandes reservas (Boaventura), um novo e bem-vindo meio de busca da verdade, ainda que por um caminho diferente da teologia (Tomás de Aquino). Na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, contudo, o aristotelismo incentivou uma atitude muito peculiar, ao menos para os padrões que a reflexão filosófica do medievo tinha, até então, conhecido. Os jovens professores entendiam a filosofia como autônoma e, portanto,

desvinculada da fé. Não se tratava se negar a fé, mas de separar filosofia e teologia[81].

Boécio de Dácia, um dos professores da Faculdade de Artes, em sua obra *A Eternidade do Mundo*, deixa entrever o modo como concebe a relação da fé com a filosofia, mesmo em uma questão em que parece não haver acordo:

> Depois, para que também se mantenha a posição dos filósofos quanto àquilo que pela sua argumentação é possível de ser concluído (pois, excepto para os que carecem de entendimento, a posição dos filósofos em nada contradiz a fé cristã; a sua posição apoia-se em demonstrações e em certos argumentos possíveis, relativamente àquilo de que falam, enquanto que em muitos casos a fé apoia-se em milagres e não em argumentações racionais. Mas o que for defendido através de conclusões racionais não é fé, mas ciência). Por último, para que se veja que a fé e a filosofia não se contradizem entre si quanto à eternidade do mundo, e para que também se torne evidente que os argumentos de alguns heréticos, com os quais defendem contra a fé cristã que o mundo é eterno, não têm validade[82].

O que subjaz às considerações de Boécio de Dácia é a presença de dois níveis diferentes de conhecimento. Ora, o filósofo só pode mover-se no âmbito daquilo que é demonstrável pela razão. Não se trata de fazer oposição à fé e às verdades reveladas. Não caberia à razão opor-se à revelação, simplesmente porque ao filósofo não cabe

---

81 "Contra o ideal acadêmico desenvolvido na universidade, a aconselhar: '*non est senescendum in artibus*' (não se deve envelhecer na Faculdade de Artes), almejava-se agora passar a vida toda nesta Faculdade: valia a pena dedicar a existência ao estudo filosófico, limitado ao alcance da racionalidade, sem ordená-lo de forma imediata a outro saber – no caso, à Teologia. Uma simples Filosofia e um filósofo *simpliciter*. Ora, ante uma Filosofia que, por muito tempo, se mantivera direcionada para a Teologia, tratava-se de um novo tipo de conhecimento, que não se perguntava pela Revelação, mas se sustentava na força exclusiva da argumentação racional". Luís Alberto De Boni. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Europeu*. P. Alegre: EST, Edições Ulysses, 2010, p.90.

82 Boécio de Dácia. *A Eternidade do Mundo*. Tradução, introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p.33.

extrapolar o âmbito das causas e dos princípios naturais. Boécio de Dácia não pretende duvidar da fé, pois entende que aquilo que é objeto da fé deve ser crido. Seria errado não fazê-lo. De igual modo, não seria correto procurar conhecer, através da razão, aquilo que pertence ao âmbito da fé[83].

2.6. Poder Espiritual e Poder Temporal

No final da Idade Média, acentua-se o enfraquecimento da ideia de império e, consequentemente, a afirmação dos "estados" nacionais. Tal fato terá como consequência o acirramento das discussões em torno das relações entre o poder espiritual e poder temporal. O mais interessante é que a polêmica é enriquecida com a contribuição da filosofia aristotélica. Não há grandes questionamentos quanto à legitimidade da Igreja no que concerne às realidades espirituais. A celeuma se dá em torno da pertinência ou não da ação da Igreja na esfera temporal[84]. A fim de ilustrar o conflito em questão, olhemos alguns autores que participaram ativamente das controvérsias.

---

[83] "O que Boécio não admite é qualquer tipo de ingerência de verdades não filosóficas no discurso filosófico. Ele quer a independência e a autonomia da Filosofia de qualquer forma de conhecimento que não tenha como critério a coerência argumentativa da razão humana apoiada nos efeitos naturais. A Filosofia deixa de ser Filosofia se abdicar do uso do método demonstrativo racional". Idalgo Sangalli. *O Filósofo e a Felicidade*. O ideal ético do aristotelismo radical. Caxias do Sul: Educs, 2013, p.212s.

[84] "O ponto de partida para qualquer discussão a respeito das relações entre Igreja e Estado é dado por princípios teológicos e filosóficos. Os defensores do poder papal lembravam que Cristo disse: 'Tu és Pedro... e tudo que ligares na terra será ligado no céu' e, segundo a filosofia, 'as coisas espirituais são superiores às corporais'. Os defensores do Imperador também apelavam para o Evangelho, recordando que Pilatos recebeu o poder de Deus, pois 'não terias poder algum sobre mim, se não te houvesse sido dado do alto' e ainda, segundo a razão, ' o todo é maior que a parte', e o clero é uma parte da sociedade. Sérgio Strefling. *Igreja e Poder*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p.309.

2.6.1. Egídio Romano[85]

A obra de Egídio Romano (1243-1316) está situada em meio a uma disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês Felipe IV, o Belo. A reflexão de Egídio intenta apresentar uma resposta contra aqueles que, em nome da soberania do poder temporal, questionavam a legitimidade da Igreja para intervir na esfera secular. A disputa em foco situa-se entre o final do século XIII e o início do século XIV, período em que vai se fortalecendo, cada vez mais, a ideia de um "estado nacional" que, na busca de sua afirmação, luta contra o papado, contra o império e contra o feudalismo, utilizando como armas privilegiadas o direito romano e o aristotelismo. Em que consistiu a celeuma? Não é o momento aqui de reconstituí-la, vamos apenas situar os pontos fundamentais[86]. O pontificado de Bonifácio VIII está envolto em circunstâncias intrincadas desde o seu início. De fato, após a morte de Nicolau IV (1292), o colégio dos cardeais, após um longo conclave, elege o velho ermitão Pedro Angelari que, aos 85 anos, é consagrado bispo e assume a cátedra de Pedro, adotando o nome de Celestino V. O novo papa, contudo, não se sentia preparado para as novas funções e, reconhecendo suas limitações, após cinco meses de pontificado, apresentou sua renúncia, sendo, então, conduzido ao Castelo de Monte Fumore, onde permaneceu recluso até sua morte, ocorrida em 1296. Sua inusitada iniciativa veio a ser motivo de controvérsia, pois havia quem duvidasse da legitimidade de uma renúncia papal, uma vez que, consoante o entendimento de muitos, apenas a morte poderia romper o vínculo estabelecido entre

---

[85] Uma versão ampliada deste estudo sobre Egídio Romano pode ser encontrada no meu artigo "Egídio Romano e o De Eclesiastica Potestate", estudo que integra a coletânea *De Cogitatione Politica Medieva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, organizada por Lucas Duarte Silva e Sérgio Strefling, p.51-72.

[86] Há uma vasta bibliografia sobre tal polêmica e suas implicações. Indicamos aqui o capítulo IV da obra de José Antonio C. R. de Souza e João Morais, "*O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as Relações entre os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média* (*da Reforma Gregoriana a João Quidort*)". P. Alegre: EDIPUCRS, 1997. A breve reconstrução da polêmica que apresentamos apoia-se, fundamentalmente, nesta obra, além do artigo "A Eleição de Celestino V em 1294 e a Crise da Igreja no Final do Século XIII", de autoria de José Antônio C. R. de Souza, publicado na Revista *Veritas*, P. Alegre, v. 39 (155), p.481-498.

aquele que fora escolhido para ser o sucessor de Pedro e a Sé Romana. A renúncia, contudo, foi aceita e um novo conclave resultou na eleição do cardeal Benedito Caetani, que assume o pontificado com o nome de Bonifácio VIII.

O novo papa procurou construir a paz entre reinos beligerantes. Ora, entre as guerras existentes, havia a que travavam o rei francês Filipe IV (1285-1314) e o inglês Eduardo I (1272-1307). As motivações do conflito envolviam questões político-econômicas e feudais, implicando territórios da Gasconha e Flandres. Os frequentes incidentes entre a marinha dos dois reinos, o desejo de alguns conselheiros do rei francês em recuperar terras francesas, tudo isso fez com que Felipe, o Belo tomasse a iniciativa da guerra em 1294[87]. Em face do conflito, os monarcas passaram a cobrar tributos dos clérigos.

O clero francês reclamou a Bonifácio VIII, e este fez promulgar, em 1296, a *Clericis Laicos*, proibindo que o clero fornecesse auxílio financeiro aos poderes seculares. Só poderiam fazê-lo com autorização expressa da Cúria Romana. O documento proibia, igualmente, que os príncipes cobrassem taxas ao clero e às suas propriedades. Ora, ao contrário do rei inglês que acatou a solicitação papal, o francês não obedeceu ao papa, de modo que continuou a fazer solicitações financeiras ao clero. Auxiliado por especialistas em direito romano, entre eles Pedro Flotte e Guilherme Nogaret, o rei Felipe IV reagiu contra a *Clericis Laicos*, proibindo a saída da França de dinheiro e metais preciosos, além de expulsar os banqueiros italianos que faziam a arrecadação e a transferência, para Roma, do óbolo de São Pedro.

O conflito tomou corpo, sendo animado por uma série de outros escritos, que, de ambos os lados, se defrontavam, na defesa de seus pontos de vista. Tanto Bonifácio VIII quanto Felipe, o Belo, contavam com a colaboração de notáveis intelectuais. No caso do papa, ele pôde dispor do apoio de Egídio Romano, o grande inspirador do documento mais importante da querela, a bula *Unan Sanctam* (1302),

---

[87] Cfr. Jacques Le Goff, no verbete "Phillippe IV le Bel". In: *Dictionnaire du Moyen Âge - histoire et societè*.

que sustenta a supremacia da Igreja em relação ao poder secular. O papa ameaçou o rei francês com a excomunhão, caso não aceitasse a bula. O rei, por sua vez, acusou o papa de ser um herege[88]. Guilherme de Nogaret, conselheiro do rei, marchou com um exército sobre a Itália, conseguindo aprisionar o papa na fortaleza de Agnani, em 1303. Com a ajuda popular, o papa é libertado e excomunga Felipe, o Belo. No entanto, abalado pelos recentes acontecimentos, Bonifácio VIII morreria, em Roma, cerca de um mês depois. Seu sucessor Benedito XI teve um breve pontificado, sendo sucedido por Clemente V, o papa que transferiu a sede apostólica para Avignon, na França.

A questão fundamental em toda essa discussão é o papel de cada um dos poderes envolvidos e a não aceitação, por parte de uns e a convicção, por parte de outros, da plenitude do poder papal. Não é uma questão nova. Os acontecimentos do final do século XIII são o prolongamento de uma história, em que os poderes vão se afirmando e se confrontando. A querela bonifaciana e, dentro dela, a obra de Egídio Romano, só pode ser entendida naquele preciso contexto histórico em que o crescimento e fortalecimento do comércio, das cidades e das monarquias vão provocar a superação da economia feudal. Ao lado desses fatores econômicos e históricos, contudo, estão os argumentos teóricos que se fazem presentes, buscando fundamentar e impulsionar a nova ordem. Destacam-se aí, precisamente, o direito romano e o aristotelismo, que foram importantes pelo embate intelectual que suscitaram. De fato, como salienta Cléa Godman, o século XIII, desde o seu início, motivou o "viver segundo a razão", o que foi facilitado pelo acesso aos clássicos, forçando até mesmo a teologia a questionar-se diante do pensamento aristotélico, uma vez que a busca dos fundamentos racionais atinge o pensamento religioso,

---

[88] "Esse novo matiz inserido nas disputas teóricas entre os dois poderes já havia sido usado anteriormente por ocasião do conflito entre Gregório IX (1277-1241), Inocêncio IV (1243-1254) e o imperador Frederico II (1215-1250), e, mais recentemente, em 1302, quando se defrontaram Bonifácio VIII (1294-1303) e Felipe IV (1285-1314), de *Francia*. Querendo vetar a interferência dos papas na esfera temporal, os soberanos seculares e seus partidários apelavam a uma instância que achavam superior, isto é, o Concílio Geral, pois, no entender deles, os citados papas tinham professado heresias". José Antônio C. R. de Souza. *As Relações de Poder na Idade Média*, p.14.

fato que, ao lado do direito romano, acaba por ter consequências políticas e sociais[89].

Quanto ao aristotelismo, também ele foi instrumento importante para a instauração de uma nova concepção de "Estado". De fato, as ideias políticas de Aristóteles, que postulavam uma polis autossuficiente, explicada racionalmente, que tinha por escopo um fim moral, qual seja, o de conduzir os cidadãos a uma vida virtuosa, foram analisadas por Tomás de Aquino, que defendeu uma concepção do poder fundamentado na razão humana, numa lei natural, ainda que o Aquinate defendesse uma hierarquia de poderes, onde o espiritual fosse superior ao temporal; Tomás de Aquino, contudo, não chegou a formular uma doutrina explícita sobre as relações entre o poder sagrado e o poder espiritual. Sua concepção do poder, porém, foi bastante explorada e encontrou nos pensadores posteriores o terreno propício para frutificar e servir de base para fundamentar a ideia de um poder temporal independente da Igreja.

O aristotelismo e o Direito Romano são os fundamentos teóricos que embasarão a querela bonifaciana. A obra de Egídio Romano, como dissemos, está inserida neste período e é precisamente em tal contexto que deve ser compreendida. O fundamento de toda a sua argumentação está na ideia de que o poder espiritual é superior ao temporal e a razão de ser desta hierarquia está no fato de que as coisas inferiores devem ser reduzidas às superiores, através das intermediárias. A partir de tal concepção, haurida nos textos de Hugo de São Vitor e do Pseudo-Dionísio, o autor do *De Ecclesiastica Potestate* quer mostrar que o único meio possível para o poder temporal relacionar-se com Deus é através do poder espiritual.

Embora admitindo que o poder temporal e o espiritual possuam âmbitos distintos, Egídio Romano não concebe aquele como sendo independente deste, pois o temporal, ainda que detentor de certa autonomia, está sempre à disposição do espiritual, poder este que, por

---

[89] Cfr. Cléa Goldman. "A Racionalização do Conflito Império X Papado no Final do Século XIII". In: Luís A. De Boni. *Ética e Política na Idade Média*. P. Alegre: Edipucrs, p.441.

isso mesmo, é mais abrangente, mais nobre e, portanto, superior. A hierarquia dos poderes determina que um poder esteja submetido ao outro. A consequência disso é que o rei deve se submeter ao papa, não apenas nas questões espirituais, mas também nas questões temporais. Se assim não for, a ordem metafísica estaria sendo desrespeitada.

Também Tomás de Aquino postula uma ordem entre os poderes. De fato, há para o Aquinate o estabelecimento de duas ordens: uma relacionada à salvação, mas há também outra, que diz respeito à alçada humana propriamente dita, onde não há uma interferência explícita do domínio espiritual. Nesse sentido, Tomás de Aquino está distante de Agostinho, para quem a ordem humana está indissociavelmente ligada à mancha do pecado, necessitando, por causa disso, a intervenção da Graça. Ora, Egídio Romano fora aluno de Tomás de Aquino. Conhecia, portanto, o pensamento do mestre. Não há dúvida de que, ao elaborar sua teoria do poder, sofreu influência do Aquinate, embora tenha, como salienta De Boni, exagerado e falsificado "a ordem dos fins" em "fins das ordens", esquecendo de que, em Tomás, há uma clara distinção entre as duas ordens[90]. Ao proceder dessa forma, Egídio Romano afastou-se do otimismo que caracteriza a visão tomista de uma sociedade governada pelo homem que, por sua razão, é capaz de encontrar os meios adequados ao bem viver.

O conflito entre Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, bem como *o De Ecclesiastica Potestate* de Egídio Romano, são testemunhos dos novos tempos que vão se impondo, a partir de uma perspectiva laica do

---

[90] "Aristóteles e Tomás de Aquino conhecem muito bem a noção de ordem e de ordenamento entre os seres, e tal noção é parte fundamental de seu pensamento; aqui, porém, ela é levada a consequências extremas e, com isto, falsificada, pois acaba fazendo com que a existência autônoma da sociedade civil desapareça por completo dentro da economia de salvação da comunidade religiosa... Tomás escreve sobre política para tratar da ordem contingente dos fatos históricos, após constatar filosoficamente que ela não pode ser examinada com as mesmas categorias da ordem sobrenatural; Egídio, inspirando-se no mestre, acaba por desvirtuá-lo, suprimindo a ordem da salvação e, enquadrando tudo dentro de uma ordem metafísica". Luís De Boni. "Apresentação" à edição brasileira de *Sobre o Poder Régio e Papal* de João Quidort, p.30s.

poder, bem como as resistências que as novas concepções enfrentam. As diferentes posturas provocam um fecundo e rigoroso conflito entre os defensores das pretensões papais de plenitude do poder e, de outro lado, uma oposição laica que percebe e engendra a ideia de uma esfera laica de poder, esfera que, sem necessariamente negar a importância da religião, busca, contudo, evidenciar a soberania do poder laico no que tange às questões especificamente laicas. A obra de Egídio Romano é um interessante paradigma do que está em jogo naquele importante período histórico. Muito mais do que uma mera disputa, há o confronto entre duas *concepções* de poder que se chocam e que buscam, a partir de sólidos fundamentos teóricos, especialmente o aristotelismo e o direito romano, mostrar sua legitimidade. Pouco a pouco, não sem resistências, a ideia de um "estado" nacional e de uma mentalidade secular de poder vão se impondo e se consolidando. São, de fato, novos tempos.

2.6.2. Marsílio de Pádua

Marsílio de Pádua (1280-1342/43) dedica *O Defensor da Paz* a Ludovico da Baviera. Este fato, em si mesmo, evidencia a posição ideológica de seu autor em torno da disputa que se vinha travando entre o império e o papado, no contexto no qual a querela entre o imperador bávaro e João XXII é um episódio a mais. Marsílio, da mesma forma que o antigo Geral dos Franciscanos, Miguel de Cesena e Guilherme de Ockham, era conselheiro do imperador. O escritor paduano vivera em Paris, ocasião em que tomou conhecimento de toda a circunstância que envolveu o conflito entre Filipe, o Belo e Bonifácio VIII, tendo, provavelmente, acesso à vasta literatura que os juristas do imperador elaboraram para combater a plenitude do poder que caberia ao pontífice. Ali, precisamente, estavam em jogo duas posições irreconciliáveis. De um lado, os curialistas que defendiam a legitimidade do poder papal para intervir no plano terreno, uma vez que, o Sumo Pontífice, em conformidade com Lc 22,38, teria a sua disposição *duas espadas*, simbolizando os poderes espiritual e

temporal, tal como foi interpretado o texto bíblico a partir da analogia de Bernardo de Claraval:

> Ambas as espadas, a saber, a espiritual e a material, pertenceriam à Igreja. Mas a material deve decerto ser brandida em favor da Igreja, e a espiritual pela própria Igreja. Aquela pela mão do sacerdote, esta pela mão do soldado, mas por indicação do sacerdote e por ordem do rei[91].

De outro lado, os legistas de Filipe, o Belo, defendiam a autonomia do poder real, pois, ainda que admitindo que Deus fosse a fonte do poder (ponto em que concordavam com os curialistas), pensavam, contudo, que tal poder não fosse indivisível, uma vez que, além da ordem espiritual, haveria uma ordem propriamente humana, civil, na qual o poder não competiria à esfera religiosa, mas à autoridade humana, ou seja, ao rei. Nesse conflito em que se dá a luta pela afirmação dos estados nacionais, Marsílio de Pádua, evidentemente, aproxima-se muito mais da posição dos legistas, em detrimento da postura curialista.

Esse contexto é importante para o entendimento do *Defensor Pacis*, a mais significativa obra do médico e filósofo político medieval Marsílio de Pádua. A realidade das cidades do centro e do norte da Itália era bem conhecida por Marsílio; tais cidades encontravam-se submetidas à autoridade papal e queriam libertar-se. Tudo isso explica por que o autor, desde o início da obra, coloca a paz como o grande ideal a ser buscado, insinuando que a Igreja é o grande obstáculo à sua concretização. Para Marsílio, a paz é uma legítima aspiração, que motiva os homens a buscarem sua concretização, fazendo, para isso, uso da esfera política, esfera genuinamente humana, que é capaz de conduzi-los à realização de seu ideal.

É, sobretudo, na primeira parte da obra que podemos encontrar a perspectiva política do autor, cujo escopo é a construção de uma teoria que possibilite a satisfação plena das necessidades humanas na

---

[91] S. Bernardo de Claraval. De Consideratione, IV, 3, P.L., 182: 776 – referido por J. A. C. R. de Souza e João M. Barbosa em *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*, p.92.

esfera deste mundo, independentemente de qualquer vinculação que transcenda a realidade humana propriamente dita[92], pois, ainda que uma vida futura exista, o homem é capaz, por seu próprio esforço, de construir o seu viver e o bem viver, de modo pleno, neste mundo. Para mostrar isto, o autor, ao menos na primeira parte da obra, impõe-se um preciso limite: ocupar-se apenas com o viver e o bem viver do homem em sua dimensão humana, pois o que transcende a isto fugiria do âmbito no qual é legítima a investigação filosófica. Notemos aí, algo importante: por mais evidente que isto possa parecer em nossos dias, a posição de Marsílio de Pádua representa uma inovação naquele contexto histórico-filosófico, onde uma forte tradição apelava para um precioso vínculo entre a razão natural e a teologia, fazendo com que a construção de uma teoria política que postulasse a separação entre o natural e o revelado não fosse tão fácil de ser admitida.

É nesse contexto que devemos entender a posição do autor ao falar do clero. Para o filósofo de Pádua, o clero é somente mais um grupo entre aqueles que constituem a *civitas* e, como tal, não está provido de nenhum caráter superior em relação aos demais grupos constituintes da sociedade. Também o clero está subordinado à *universitas civium*. Marsílio, contudo, não desconhece a autoridade clerical, mas delimita-a ao âmbito puramente espiritual. Em tal âmbito, a função do clero é nobre e imprescindível. Cabe a ele o ensino e o incentivo à prática da lei evangélica, que levará os homens à salvação. Ao restringir a ação clerical ao domínio das realidades espirituais, Marsílio está mostrando que tal ação não deve intervir diretamente na esfera temporal, como pretendiam os curialistas. O escritor paduano não nega que o homem deva empenhar-se por um bem viver além dessa vida terrena, mas não entende que este âmbito possa legitimamente ser objeto de investigação filosófica.

---

[92] Cfr. Francisco Bertelloni. "As Ideias Políticas da *Prima Dictio*", na introdução à edição de *O Defensor da Paz* publicada pela Editora Vozes.

Utilizando Aristóteles como fundamento[93], Marsílio foi capaz de propor, num momento histórico conturbado, uma teoria em que o homem aparece como capaz de construir, por si mesmo, seu bem viver, uma vez que a própria ordem natural é suficiente para atingir a paz social. O escritor paduano mostra, então, que a cidade surgiu porque a experiência humana mostrou sua razoabilidade para a construção do bem viver: nesta *pólis*, fruto da razão e da experiência dos homens, a paz deve ser construída, a fim de que a vida suficiente possa se dar. Não é, pois, sem razão que, naquele momento de conflito em torno da legitimidade do poder civil, a paz seja colocada como critério para que a vida possa se dar de modo digno à condição humana.

Temos, pois, em Marsílio de Pádua, uma concepção que vai de encontro a uma tradição de inspiração agostiniana que vê o homem como um ser decaído, que necessita o auxílio de uma Graça divina para recuperar a paz que perdera. Tal concepção, que tanta influência filosófica provocou, é agora questionada. A política aristotélica fundamenta, em Marsílio, uma concepção natural da paz e felicidade humanas.

2.6.3. Guilherme de Ocham: pensamento político e a questão dos universais[94]

O franciscano inglês Guilherme de Ockham (ca. 1285-90–1349-51) é chamado em 1324 à coorte papal em Avignon, a fim de melhor explicar algumas afirmações filosófico-teológicas que haviam suscitado

---

[93] Um estudo interessante sobre a influência de Aristóteles no pensamento de Marsílio, sobretudo, no que diz respeito à causalidade, pode ser encontrado no trabalho de Lucas Duarte Silva*, Defensor Pacis: Um estudo a partir das causas*, obra que integra a coleção *Dissertatio Studia* do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da UFPel, disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo-livro4.php>.

[94] Esta exposição sobre o pensamento político de Ockham consiste numa síntese da primeira parte de um estudo que elaborei e que integra um dos artigos da coletânea por mim organizada, juntamente com o prof. Lucas Duarte Silva, intitulada *Studia Mediaevalia* Pelotas: Santa Cruz, 2011, p.167–180.

desconfiança em Oxford. Era o pontificado de João XXII (1316-1334), um papa absolutamente convicto da plenitude de seu poder. A postura do papa contrastava com o ideal de pobreza do movimento franciscano. Ao menos uma parte significativa da ordem fundada por Francisco de Assis se colocava contra o papa que, em novembro de 1323, proclama a bula *Cumi inter nonnullos,* declarando heréticos os *franciscanos espirituais*, os quais defendiam que Jesus Cristo e seus apóstolos não possuíam bens, vivendo assim na mais perfeita pobreza.

É importante ressaltar que a defesa da pobreza, empreendida pelo movimento franciscano, transcendia a esfera especificamente espiritual e religiosa, uma vez que acabava sendo uma crítica ao poder político e material da Igreja, ao mesmo tempo em que questionava toda pretensão de poder, religioso ou laico, que não fosse promotor da liberdade. Para Francisco de Assis, a pobreza aparece como modelo de vivência evangélica. A pobreza conduz à plena liberdade evangélica. Ora, um tal ideal se choca com a desmedida concepção do poder papal, defendida e reivindicada por João XXII.

A primeira ideia importante a ressaltar é a de que o poder temporal, para Ockam, é um poder legítimo e independente, uma vez que não tem sua fonte no poder pontifício. Para fundamentar sua compreensão, Ockham mostra que o império romano é anterior à instituição do papado. No Livro VI do *Tratado contra Benedito*, o autor fundamenta a legitimidade de tal precedência, que seria reconhecida pelo próprio Cristo, por exemplo, quando disse *Dai a César o que é de César* (Mt 22, 21). Com tal afirmação, interpreta Ockham, Jesus Cristo estaria legitimando os tributos pagos a César, uma vez que seu império seria legítimo, mesmo não fazendo um bom uso do poder. Ainda que Jesus não tenha conferido algum poder particular a César, reconheceu, no entanto, o poder e a jurisdição que o imperador recebeu da esfera humana. Fica, pois, claro para Ockham que "nas coisas temporais, deviam obedecer a César como senhor verdadeiro e legítimo"[95]. Portanto, o imperador não necessita da aprovação papal para fazer valer sua legitimidade. Ockham entende

[95] *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*, livro IV, c.VII.

que o poder espiritual até pode ser mais perfeito *em dignidade e nobreza*[96], uma vez que sua instituição vem diretamente de Deus, mas, o poder temporal não está indissociado da divindade. Com efeito, não obstante sua origem humana, alicerçada na razão, ele funda-se também no fato de que Deus concedeu aos homens a capacidade de constituir seus governantes, aos quais cabe a gerência das coisas terrenas. O poder temporal tem, então, uma origem humana imediata, mas procede de Deus.

É notório que Ockham vincula o exercício do poder com o bem-estar da vida social. O poder deve ser exercido sem visar interesses privados do governante, mas o bem comum, garantindo a liberdade dos súditos. Por tal razão, o poder temporal precisa estar fundamentado na vontade popular, pois, para Ockham, a autoridade, para ser legítima, deve ser aceita pelos súditos, o que não impede que o príncipe tenha seus direitos. Ele não pode, por exemplo, ser afastado do poder por qualquer motivo, mas apenas quando governa de modo irracional. Ora, se o poder temporal foi percebido, através da razão humana, como importante para o estabelecimento de um adequado ordenamento social, então é imprescindível que o governante exerça seu poder de acordo com a razão. É por isso que, sempre que o governante exerce seu poder de modo irracional, ele pode ser destituído. O pensador inglês mostra com clareza como o poder imperial tem sua fonte em Deus, mas se realiza através dos homens e para o bem viver humano. É justamente por isso que, aos olhos de Ockham, é preferível que o governante seja escolhido através de eleição. Nem sempre a sucessão hereditária permitiria o estabelecimento concreto do respeito aos legítimos interesses dos súditos. A eleição do governante mostra, consoante Ockham, com mais clareza, o caráter não absoluto do poder temporal, pois permite mudanças e adequações.

Mas, e quanto ao poder espiritual, particularmente o poder papal, que função exerce no pensamento do franciscano inglês? Consiste num serviço que deve ser exercido para o bem da comunidade dos

[96] Cfr. *Brevilóquio*, V, 6.

fiéis, mas que não confere ao sucessor de Pedro o direito de imperar com severidade e força, já que seu poder não é um domínio, mas um ministério. O poder do papa, por ater-se, ordinariamente, às questões espirituais, não possui força coercitiva, prerrogativa esta que é exclusiva do poder temporal. Deve, pois, o papa exercer seu poder de modo que seja proveitoso para o povo cristão e não para satisfazer seus interesses pessoais. Ockham não nega que o poder papal tenha sido outorgado por Deus, mas entende que isto foi estabelecido a fim de que o sucessor de Pedro fosse um edificador e não alguém que destrua, perturbe ou diminua os direitos dos demais. Acima do poder papal está a ordem natural, ordem esta que tem sua fonte em Deus. Não pode, pois, o papa ir de encontro ao direito natural.

Toda a argumentação de Guilherme de Ockham vai no sentido de estabelecer limites ao poder papal. O que ele não aceita, definitivamente, é a ideia de *plenitudo potestatis*, concepção esta que, ao menos desde Inocêncio III (1198-1216), vinha fundamentando a supremacia do poder papal sobre o poder dos governantes, e que encontra, talvez, sua mais explícita formulação na bula *Unan Sanctan* de Bonifácio VIII. De fato, o que a ideia de plenitude do poder papal indicava é que o papa não apenas era a maior autoridade, mas, igualmente, era aquele em quem toda a autoridade reside, razão pela qual ele pode fazer, por si, tudo aquilo que as demais autoridades podiam fazer[97]. Se o papa, de fato, tivesse recebido a plenitude do poder, então, ficaria comprometida a lei evangélica, lei que, segundo Ockham, é lei da liberdade. Se o poder do papa é tal que tudo lhe é permitido, então, os cristãos não podem usufruir da liberdade que a mensagem de Jesus Cristo comporta e que diverge da lei vetero-testamentária, uma lei, em grande parte, de servidão. Argumenta Ockham que o próprio Cristo, enquanto homem, abdicou do exercício do poder absoluto sobre todas as coisas. Ora, se Ele assim procedeu, não teria sentido que o seu vigário na terra tivesse um tal poder que ele mesmo não teve e nunca quis ter.

[97] Cfr. Luís De Boni. "O Não-Poder do Papa em Guilherme de Ockham". In: *Veritas*. Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, p.122.

Ockham quer mostrar que ambos os poderes são legítimos, apesar de possuírem limites. O poder do papa, por exemplo, é limitado: a hierarquia não pode prescindir do comunitário, pois a hierarquia pode errar. Até mesmo o papa pode errar. A infalibilidade significa, para Ockham, que a verdade sempre estará presente na comunidade cristã, mas não necessariamente com o papa, com os bispos ou com qualquer grupo em particular.

O âmbito do poder espiritual não é, portanto, ilimitado, embora Ockham conceda que, em determinadas situações, o papa tenha legitimidade para intervir nas questões temporais. O papa tem autoridade, por exemplo, para punir os malfeitores, desde que a autoridade civil, a quem cabe tal função, não o faça. Pode também comportar-se como um soberano, desde que esta função lhe tenha sido confiada espontaneamente por uma determinada população. Ainda lhe é permitido intervir quando há desordem e anarquia, ocasionadas pela omissão da autoridade civil competente. O que Ockham quer salientar é que o papa recebeu de Jesus Cristo apenas o poder espiritual, isto é, o poder de tratar de questões espirituais, questões relativas à fé cristã, tais como a salvação eterna, etc. A utilização do poder temporal pelo papa só pode ocorrer de modo ocasional e circunstancial, por exemplo, quando se faz necessária sua intervenção, a fim de salvaguardar a comunidade cristã de algum perigo ou sério problema.

Vimos que o poder espiritual pode ocasionalmente intervir no âmbito temporal, mas e o inverso? Qual é o âmbito do poder imperial e em que medida ele intervém no poder espiritual? Para Ockham, compete à autoridade imperial a defesa e a promoção da vida dos cidadãos, opondo-se a qualquer tentativa que ameace a paz e a harmonia da convivência política. Não podemos esquecer que Ockham é um medieval e que tem, portanto, em alta conta os valores religiosos, entendendo-os como o alicerce sobre o qual são edificados os demais valores. A consequência disso é que só um imperador que seja um "emulo fervoroso e sincero da fé e da religião cristã", diz ele

na questão terceira das *Octo Quaestiones*[98], é suficientemente capaz de promover o bem comum, uma vez que este não pode ser dissociado da dimensão espiritual.

Se é fiel à sua missão, então o imperador está impedido de fugir ao dever de zelar pela Igreja, que é para Ockham, não a hierarquia, mas a comunidade de todos os fiéis. O imperador tem o dever de zelar pelos pastores eclesiásticos, a fim de ver se eles estão sendo dignos dos elevados valores a eles confiados. Este é um dever não apenas do imperador, mas de todos os fiéis, na medida de suas possibilidades. No entanto, as possibilidades do imperador são maiores, de modo que o imperador e os príncipes devem, de modo muito especial, importar-se com a boa condução da Igreja de Jesus Cristo. Tal preocupação não deve configurar-se como uma intervenção usual e rotineira nas questões eclesiais, mas consiste, sobretudo, em demonstrar grande cuidado para com a comunidade dos fiéis, inclusive combatendo as heresias, mesmo que o herege seja o papa. Assim procedendo, o governante temporal está honrando a Deus e à sua função, tendo em vista os ditames da razão e também o bem viver dos súditos.

O interesse pelas questões políticas, por parte de Guilherme de Ockham, teve início a partir de sua ida a Avignon para prestar esclarecimentos junto à coorte papal sobre alguns aspectos de seu pensamento. Até então, ele não tratara de tais problemas, mas dedicara-se, sobretudo, à lógica. É na condição de lógico que Ockham deu uma importante contribuição ao famoso problema dos universais, ou seja, o problema do estatuto ontológico dos gêneros e das espécies. Já vimos, nesta obra, a resposta de Boécio e de Abelardo. Vejamos agora o que pensa Ockham sobre esta relevante questão filosófica que suscitou tanto interesse de importantes autores medievais[99].

---

[98] Cfr. *Oito Questões sobre o Poder do Papa*, questão 3, capítulo 12.

[99] Agradeço ao amigo e colega de Departamento Prof. Dr. Pedro Leite Júnior pela imprescindível e valiosíssima ajuda na elaboração desta exposição sobre o problema dos universais em Guilherme de Ockham. Um qualificado aprofundamento do problema poderá ser encontrado em duas obras do Prof. Pedro Leite Júnior: o livro, já

Guilherme de Ockham é, sem dúvida e justamente, considerado o grande lógico nominalista da Idade Média. Ligado ao pensamento do *frater* franciscano está o *Princípio de Parcimônia*, comumente designado com a "Navalha de Ockham", segundo o qual *a pluralidade de entidades não deve ser postulada sem necessidade*. Essa indissociabilidade entre Ockham e a "Navalha" está vinculada ao exaustivo uso que faz dos recursos da lógica de seu tempo na investigação de variados temas. Um exemplo disso é sua análise acerca do tradicional problema dos universais. É preciso inicialmente, todavia, apontar dois aspectos do pensamento de Ockham na abordagem da questão dos universais.

Primeiramente, é preciso dizer que a perspectiva a partir do qual o *Venerabilis Inceptor* trata o problema dos universais não incide diretamente sobre as questões propostas por Porfírio, ou seja, não está em seu horizonte responder pontualmente ao quadro clássico do problema estabelecido por Porfírio (como fizeram, por exemplo, Boécio e Abelardo). O alvo de Ockham são os pensadores considerados "realistas", isto é, aqueles que de alguma maneira admitem uma natureza comum universal (*natura communis universalis*) no interior e distinta das coisas individuais.

O segundo diz respeito à sua radical afirmação ontológica de que somente seres individuais existem na realidade, ou seja, o mestre franciscano rejeita qualquer tipo de *natura* no interior dos singulares concretos. Sua ontologia, então, pode ser denominada de "particularismo minimalista". Conjuntamente esses dois aspectos balizam a abordagem de Ockham do problema dos universais.

No seu *Comentário às Sentenças, I, questões IV a VII*, Ockham[100] examina e critica as várias versões do realismo, sobre as quais pesa a

---

referido, *O Problema dos Universais: A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001 e também *A Teoria da Conotação de Ockham: uma proposta de interpretação*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

[100] Gullelmo de Ockham. Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Distinctiones II – III). In: *Opera Theologica II.* Ed. S. Brown, adlaborante G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universatis S. Bonaventurae, St. Bonaventurae, N.Y., 1970.

acusação de que, de um modo ou de outro, elas defendem posições incompatíveis com a onipotência divina e caem em inconsistências lógicas. Na *questão VIII*, rejeitada a possibilidade de que o universal exista fora mente, Ockham apresenta três possibilidades segundo as quais os universais tenham existência *in anima*. Primeiramente, expõe a *teoria do fictum*; o universal tem um ser objetivo (*esse objctivum*) na alma e é uma certa ficção (*fictum*). Em seguida, apresenta a *teoria da qualitas mentis*; o universal é alguma qualidade existente subjetivamente (*esse subjectivum*) na alma e se distingue do ato do intelecto, sendo posterior a ele. Os conceitos na mente são como os acidentes em sua substância. Por fim, propõe a *teoria do ato mental*; o universal se identifica com o próprio ato de conhecer, como um ato de intelecção – *ipsamet intellectio*. No entanto, Ockham não deixa explícita, nesta obra, a qual teoria se filia, pois, segundo ele, qualquer uma delas é superior àquelas que admitem universais *extra-anima*. Porém, sua predileção pela *teoria do ato mental* pode ser confirmada em obras posteriores.

De outra parte, em sua obra *Suma Lógica,* Parte I[101], o *Venerabilis Inceptor* apresenta uma transição no desenvolvimento de seu pensamento a respeito da natureza dos universais. Abordando a questão de uma perspectiva lógico-semântica, Ockham afirma que universais (enquanto conceitos) são signos (termos, nomes) que têm a capacidade de significarem muitas coisas. De fato, ele desenvolve sua teoria dos signos. Através desta e avaliando o problema dos universais sob este ponto de vista, Ockham transforma-o em uma questão de linguagem. O universal, enquanto um conceito, é basicamente um sinal linguístico e, portanto, um termo da linguagem.

O pensamento de Ockham sobre o estatuto ontológico dos universais pode ser caracterizado como uma "ontologia nominalista" que rejeita completamente certas entidades universais, reduzindo-as a signos e conceitos. As únicas entidades admitidas são as individuais (notadamente substâncias e qualidades individuais). Em suma, a

---

[101] Guillelmo de Ockham. Summa Logicae. In: *Opera Philosophica I.* Ed. Ph. Boehner, G. Gál. e S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventurae, N.Y., 1974.

marca da ontologia de Ockham é de que o que existe é radicalmente singular em si mesmo e na sua essência.

Apêndices

I. Estudar Filosofia Medieval[102]

O estudo da Filosofia é exigente; aquele que o faz deve perscrutar, atenciosa e profundamente, os problemas que, ao longo dos séculos, foram suscitados pela reflexão filosófica. No que concerne ao estudo da Filosofia Medieval, a este desafio inicial, soma-se aquele de defrontar-se com uma reflexão que, não raras vezes, é solicitada a justificar-se. Vez por outra, aqui ou lá, diz-se que a Idade Média não teria produzido uma autêntica Filosofia. Ignora-se, por desconhecimento ou preconceito que a Idade Média "não é uma época menor na história da filosofia"[103].

Durante muito tempo, prevaleceu a ideia de que este extenso e complexo período da história da humanidade não trouxe nenhum aporte significativo à história do pensamento: a longa noite de mil anos apenas repetiu, com pouca ou nenhuma criatividade, questões tratadas pela antiguidade clássica, adaptando-as acriticamente, de

---

[102] Artigo elaborado por ocasião da comemoração dos dez anos do Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval da UFPel. Publicado originalmente na revista *Seara Filosófica* (Online), n.6, 2013, p.5-12.

[103] "A idade média não é uma época menor da história da filosofia. Para o reconhecermos, basta recordar algumas das grandes obras estruturantes do pensamento ocidental, entre as quais algumas medievais. Por exemplo: tanto *A República*, de Platão, quanto *A Cidade de Deus*, de Agostinho, nunca deixaram de constituir referências para a filosofia política e a filosofia da história; *A Metafísica*, de Aristóteles, tornou-se uma referência clássica do pensamento metafísico, e a *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, tornou-se uma enciclopédia filosófica de incontornável referência na posteridade; por sua vez, *A Divina Comédia*, de Dante, para além de ser um retrato de época e uma síntese das culturas antigas e medieval, não deixa de ser uma obra de referência do pensamento ocidental para a meditação sobre o destino do homem. Deste modo, não só é plausível considerar legados marcantes obras antigas a par de obras medievais, como é incontornável a presença da Idade Média em obras proeminentes da posteridade". Maria Leonor Xavier. *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p.15.

modo mais ou menos tendencioso, à religião cristã[104]. Tal percepção bastante negativa sobre o medievo encontrou forte respaldo no Iluminismo, que pretendia lançar a luz da razão moderna sobre as trevas medievais. À medida, porém, que a Idade Média começou a ser estudada de modo mais rigoroso e isento de preconceitos - processo que teve início com o Romantismo - uma nova visão mais real do medievo foi se formando. Estudos rigorosos procuraram ir às fontes mesmas do pensamento medieval, constatando que a Idade Média não é a "idade das trevas", ou, no extremo oposto, a "época áurea da cristandade", mas um período histórico como os outros, com suas "virtudes" e "vicissitudes".

Uma tal compreensão mais científica e menos ideológica da Idade Média parece ainda encontrar algumas resistências entre nós. Mesmo em ambiente acadêmico, não é incomum a identificação daquilo que é designado como *medieval* com algo retrógrado, ultrapassado ou, de alguma forma, pejorativo. Em tal contexto, o trabalho com a filosofia medieval assume um certo desafio: precisamente, aquele de mostrar que é possível estudar, em bases estritamente filosóficas, o pensamento produzido no medievo – pensamento este que, mesmo tratando, como muitas vezes ocorre, de temas mais propriamente afeitos à Teologia, utiliza categorias filosóficas profundas e rigorosas.

Mas o que esperar do estudo da filosofia medieval? Mesmo para aquele que se dedica a tal estudo de forma mais acadêmica e menos preconceituosa, qual o sentido de tal empreendimento? Parece-me que há dois modos de aproximação com o pensamento do medievo: um, que eu chamaria de uma perspectiva histórica e, outro, que designaria como o diálogo com a filosofia contemporânea. Do meu ponto de vista, ambos são bastante interessantes, ainda que muitos entendam a

---

[104] "Por muitos anos pensou-se mesmo que a Filosofia Moderna surgiu quase que de si mesma, sem dever nada aos séculos que a precederam. Só há poucos anos os estudiosos dedicaram-se a um estudo histórico-genético, a fins de descobrir quanto e por quais caminhos o pensamento moderno é devedor do pensamento medieval. Tais considerações são, porém, recentes. Durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado da história da humanidade". Luís De Boni. "Estudar Filosofia Medieval". In: *Filosofia Medieval* - Textos. P. Alegre: Edipucrs, 2000, p.10s.

perspectiva histórica como menos interessante do ponto de vista filosófico.

A perspectiva histórica mergulha nas obras do medievo, buscando compreendê-las em sua amplitude e verticalidade. O desafio é enfrentar o texto com rigor, procurando extrair seu sentido mais profundo. Nesse aspecto, o contexto histórico não é desconsiderado, ainda que não seja percebido como absolutamente decisivo para a compreensão dos textos. O que se tem em vista é a escuta atenta do autor a fim de perceber as movimentações internas do texto. O estudo tem em vista identificar um problema filosófico e os encaminhamentos de sua resolução por um determinado autor, num determinado texto.

O diálogo com a filosofia contemporânea, por seu turno, não descura, necessariamente, de tudo o que foi dito antes, mas a perspectiva que envolve o estudo é outra: o que está em questão é perceber e compreender um problema filosófico a fim de ver o modo como ele ressoa na reflexão filosófica posterior. No caso da filosofia medieval, implica encontrar o que poderíamos chamar de as raízes medievais do pensamento moderno, por exemplo, ou ainda de encontrar na Idade Média fundamentos para as respostas que hodiernamente a filosofia procura para determinados problemas.

Qualquer que seja a perspectiva, o interessante, no que toca ao medievo, é ter a capacidade de perceber e perscrutar o problema filosófico que se encontra imerso no horizonte da temática teológica[105]. Quando não se quer ou não se consegue antever o modo filosófico de tratar um problema que, na sua origem é teológico, torna-se extremamente difícil conseguir admitir e compreender a filosofia construída na Idade Média.

---

[105] "A despeito desse esforço para abordarmos com maior precisão o concreto, devemos confessar que toda a história da filosofia na Idade Média pressupõe abstrair esta filosofia do meio teológico em que nasceu e de que não a podemos separar sem violentar a realidade histórica. Ver-se-á que não admitimos nenhuma linha de demarcação rigorosa entre a história da filosofia e a história da teologia". E. Gilson. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.XII.

No curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, desde sua fundação, ocorrida em 1984[106], a disciplina História da Filosofia Medieval esteve presente. Num primeiro momento, duas cadeiras eram oferecidas: *História da Filosofia Medieval I* e *História da Filosofia Medieval II*. Mais de um professor foi responsável pelo ensino, inclusive, o saudoso Presbítero Cláudio Neutzling que, com sua vasta cultura filosófica, muito contribuiu para a formação daqueles tantos que tiveram o privilégio de ser seus alunos. No início da década de 1990, no bojo de uma ampla reforma curricular, a História da Filosofia Medieval passou a ser lecionada em apenas um semestre; em compensação, foi criada uma outra cadeira: *Seminário de História da Filosofia Medieval*. Além disso, no amplo leque de disciplinas optativas, muitas vezes foram ofertados cursos cuja temática estava direta ou indiretamente relacionada à filosofia medieval. Na nova estrutura, coube à História da Filosofia Medieval fornecer um amplo leque de conteúdos, de modo que os alunos pudessem ter uma boa compreensão dos mais significativos autores e problemas do período. Quanto ao Seminário de História da Filosofia Medieval, este deveria proporcionar um estudo mais vertical, procurando aprofundar um autor, obra ou problema.

Foi com o intuito de ir além do que se estudava nas disciplinas de História da Filosofia Medieval e Seminário de História da Filosofia Medieval, que surgiu, no ano de 2003, junto ao curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, um projeto de extensão universitária intitulado *Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval*. Naquela época, o Departamento de Filosofia da UFPel contava apenas com um pesquisador dedicado a esta área de estudos, o qual, tendo voltado do seu doutoramento, coordenou o projeto. A intenção do grupo de estudos não era apenas possibilitar aos alunos de graduação ou pós-graduação a possibilidade de aprofundamento em determinados temas, problemas ou autores medievais. Tratava-se, como foi dito, de um projeto de extensão universitária e, como tal, o grupo deveria ter em conta, e de fato sempre teve, algumas peculiaridades: não era uma

[106] O curso de Filosofia da UFPel foi autorizado em 24 de agosto de 1984, passando a funcionar, efetivamente, com o ingresso da primeira turma de alunos, no início de 1985.

atividade dedicada exclusivamente aos alunos do curso de Filosofia. Alunos de outros cursos da universidade poderiam participar e, mais ainda, as atividades estavam à disposição da comunidade em geral, mesmo fora do âmbito universitário.

De fato, desde os primeiros tempos, a comunidade externa se fez presente. É claro que sempre o maior número de componentes foi de alunos e ex-alunos da Filosofia (licenciatura, bacharelado, mestrado), mas sempre houve no grupo a presença de estudantes de outros cursos da UFPel, particularmente oriundos das ciências humanas; também estiveram presentes estudantes da Universidade Católica de Pelotas e mesmo pessoas sem nenhum vínculo com a academia.

O fato de o grupo ser uma atividade de extensão implicava mais uma peculiaridade. Refiro-me ao seu caráter de divulgação do pensamento medieval. Dissemos antes que o grupo de estudos buscava proporcionar um aprofundamento dos estudos, para além das disciplinas formais. Esta foi sempre uma preocupação importante, mas não foi a única, nem talvez a mais relevante. Desde a primeira hora, o grupo de estudos quis ser um espaço que proporcionasse um maior conhecimento das questões fundamentais do pensamento filosófico medieval. Este maior conhecimento não implicava necessariamente que todos os componentes analisassem as questões na mesma medida exigida pelo rigor da pesquisa filosófica. Este maior envolvimento por parte de alguns seria uma consequência, mas não o objetivo precípuo do grupo.

Certa vez, foi dito que o Grupo de Estudos de Filosofia Medieval não formava pesquisadores. Certamente, esta não era a preocupação primeira, mesmo assim este espaço de exposições, leituras e debates, restrito a dezesseis encontros anuais de uma hora de duração, foi um importante ponto de partida para que pesquisas em torno da filosofia medieval fossem realizadas. Lembro de, ao menos, dez mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moral e Política da UFPel que passaram pelo grupo de estudos; no momento, ao menos três deles levam adiante suas pesquisas de doutoramento. Para que o grupo não perdesse sua característica de abertura à comunidade, sendo um importante espaço de divulgação, é que surgiu um grupo de pesquisa

em Filosofia Medieval, este sim, congregando pesquisadores da UFPel e de outras instituições universitárias, tendo em vista a produção de trabalhos acadêmicos: artigos, obras, promoção de eventos científicos, etc.

Com o passar do tempo, o Departamento de Filosofia pôde contar com a presença de mais dois professores diretamente envolvidos com a Filosofia Medieval; em pouco tempo, em vez de um grupo de pesquisa, tivemos três grupos: o primeiro deles, de caráter mais abrangente, investigando a "Filosofia Medieval", outros dois, com temáticas mais específicas, em torno da "filosofia política medieval" e "tradução de textos filosóficos latinos". Mesmo com os três grupos de pesquisa, liderados por três distintos professores, o Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval manteve-se como um espaço muito especial de reflexão em torno de questões filosóficas relevantes do medievo: fé e razão, as relações entre poder temporal e espiritual, o problema dos universais, questões metafísicas, provas da existência de Deus, ética e virtude, são alguns dos muitos temas em torno dos quais, ao longo dos últimos dez anos, professores e alunos refletiram, sempre tomando como fundamento para as discussões significativas obras de filósofos do medievo. O surgimento dos grupos de pesquisa não levou ao menosprezo das atividades mais amplas do grupo de estudos; muito pelo contrário: o que, efetivamente ocorreu, foi que o grupo de estudos acabou por ser um espaço que congregava grande parte dos componentes dos três grupos de pesquisa, a começar pelos respectivos coordenadores.

Com três professores envolvidos em diferentes pesquisas e integrados harmoniosamente em projetos comuns de extensão, sobretudo o grupo de estudos, mas também promoção de eventos, tais como os colóquios de filosofia medieval - já foram realizados cinco deles, desde 2003 -, publicação de livros, traduções, etc., sempre ajudados por um grupo valoroso de alunos da graduação e, sobretudo, mestrandos, percebeu-se a necessidade de integrar, sem fazer perder nada das suas peculiaridades, as diversas atividades. Desse modo, foi criado em 2012 o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Medieval da Universidade Federal de Pelotas. O Núcleo congrega todas as várias atividades que são realizadas. No entanto, sempre foi

reconhecido por todos aqueles que se envolveram em tantas atividades realizadas a grande importância do Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval. Sobretudo nos últimos anos, muitas são as realizações, mas há a consciência de que todo o trabalho começou com o grupo de estudos e não está, nem poderia ser diferente, dissociado dele.

É sempre com renovada satisfação que temos visto, nos últimos dez anos, sobretudo no início das atividades de cada ano, um significativo número de pessoas, a maioria constituída por jovens estudantes, procurar o grupo de estudos. Nem todos continuam acompanhando os trabalhos; é certo que alguns buscam apenas a legítima oportunidade de realizar uma atividade extracurricular que possa ser acrescentada ao histórico escolar; outros frequentam o grupo movidos pela curiosidade; outros, ainda, estão envoltos no entusiasmo dos primeiros passos, ainda incertos, na vida acadêmica. Todos eles, no entanto, têm a oportunidade de conhecer melhor o trabalho filosófico da Idade Média.

Retornemos, no entanto, à questão do escopo do estudo do pensamento medieval. A intenção do grupo não é apologética, nem pretende desvalorizar qualquer outra perspectiva ou período da história da filosofia. Seria, aliás, bastante estranho agir preconceituosamente, no âmbito acadêmico, quando se é, também, objeto de preconceitos e reducionismos. O que move e sustenta a promoção do grupo é a convicção de que a filosofia medieval foi capaz de oferecer uma efetiva contribuição ao pensamento filosófico[107]; mais ainda: acreditamos que a reflexão filosófica do medievo continua suscitando discussões e pode ser um instrumento

---

[107] "Antes de mais nada, é falso que a Idade Média possa ser definida simplesmente como uma época de absorção e assimilação intelectual, cujo esforço teria tendido inteiramente a redescobrir o capital acumulado pela Antiguidade. Por certo, e os fatos não cessam de lembrá-lo, não se pode compreender e sequer se poderia conceber a filosofia medieval sem a filosofia grega. Aristóteles, Platão e os neoplatônicos foram os educadores e reeducadores do pensamento humano; cada descoberta de uma de suas obras e cada tradução que delas foi feita equivale, para os homens da Idade Média, à descoberta de um mundo novo. A filosofia medieval supõe, pois, antes de mais nada, a assimilação prévia da filosofia grega, mas foi outra coisa e muito mais do que isso". E. Gilson. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.939.

útil para todo aquele que se põe a caminho nas veredas nem sempre límpidas e verdejantes do pensamento filosófico.

II. Indicações de Livros

Apresentamos aqui algumas indicações de livros interessantes de autores medievais ou sobre filosofia medieval que podem ser encontrados em língua portuguesa. Tais leituras seriam bastante oportunas para quem deseja aprofundar os conhecimentos sobre o pensamento filosófico da Idade Média.

a) Obras de alguns autores medievais que estudamos nesta obra:

De Santo Agostinho: *As Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1987 e *O Livre-Arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

De Boécio: *A Consolação da Filosofia.* Tradução de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998 e *Escritos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

De Santo Anselmo: *Diálogos Filosóficos.* Tradução de Paula Oliveira e Silva Porto: Afrontamento, 2012.

De São Boaventura: *Escritos Filosófico-Teológicos*. Tradução de Luís Alberto De Boni e Jerônimo Jerkovic. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

De Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, em 9 volumes. Tradução coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.

De Egídio Romano: *Sobre o Poder Eclesiástico*. Tradução de Cléa Goldman e Luís De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

De Marsílio de Pádua. *O Defensor da Paz*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

De Guilherme de Ockham. *Obras Políticas*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

De Boécio de Dácia. *A Eternidade do Mundo*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

Uma coletânea com textos importantes pode ser encontrada em:

- Luís De Boni. *Filosofia Medieval – Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

b) Outras obras que tratam de temas relacionados à filosofia medieval:

Três obras que situam grandes temas e autores da filosofia medieval são:

- Carlos Arthur Nascimento. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

- Alfredo Storck. *Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

- Maria Leonor Xavier. *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

Sobre o importante problema dos universais:

- Pedro Leite Júnior. *O Problema dos Universais*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

Sobre a universidade medieval e as questões que envolveram o aristotelismo:

- Luís De Boni. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST-Edições Ulysses, 2010.

- Reinholdo Ullmann. *A Universidade Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

- Idalgo Sangalli. *O Filósofo e a Felicidade*. Caxias do Sul: Educs, 2013.

Sobre a disputa entre poder espiritual e poder temporal:

- Sérgio Strefling. *Igreja e Poder*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

- José Antônio Camargo Rodrigues de Souza e João Morais Barbosa. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

- Lucas Duarte da Silva. *Defensor Pacis: Um estudo a partir das causas*, obra que integra a coleção *Dissertatio Studia* do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da UFPel, disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo-livro4.php>.

Duas importantes histórias da filosofia medieval são:

- Etienne Gilson. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- Alain de Libera. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1993.

III. Indicações de Filmes

Alguns filmes, ainda que não tratem explicitamente de Filosofia, podem ajudar na compreensão de autores e temas importantes no medievo.

Sobre Santo Agostinho, há dois filmes interessantes:

- *Santo Agostinho* (Itália, 1972), dirigido por Roberto Rosselini.

- *Santo Augustine, o Declínio do Império Romano* (Itália/Alemanha 2010), dirigido por Christian Duguay.

Para conhecer um pouco sobre as escolas medievais e, sobretudo, sobre a conturbada paixão de Abelardo e Heloísa:

- *Em Nome de Deus* (Iuguslávia/Reino Unido, 1988), dirigido por Clive Donner.

Sobre as ordens mendicantes, sobretudo, sobre São Francisco de Assis, existem vários filmes, destacamos os seguintes:

- *Francesco* (Itália/Alemanha, 1989), dirigido por Liliana Cavani.

- *Irmão Sol, Irmã Lua* (Itália/Reino Unido, 1972), dirigido por Franco Zeffirelli.

Sobre Duns Scotus:

- *Duns Scotus* (Itália, 2011). Direção: Fernando Muraca.

Sobre os conflitos políticos, as discussões em torno de Aristóteles e, até mesmo, sobre o problema dos universais, o filme, baseado no excelente romance de Umberto Eco:

- *O Nome da Rosa* (EUA, 1986), dirigido por Jean-Jacque Annaud.